تزفيتان تودوروف

روح الأنوار

" نقرأ لنفكّر جيّدا و لنفعل على نحو جيّد"

تعريب حافظ قويعة

منتدى مكتبة الاسكندرية

روح الأنوار

إن اهتمـام تـودوروف ودعـوته إلى نوع من الإنسيّة الجديدة (Un nouvel humanisme) ضد دعاة "موت الإنسان" "بنيويين" و"تفكيكيين" و"ما بعد حداثيين" إلخ. . . وانحيازه المشرف إلى قضايا الشعوب المقهورة في زمن العولمة المتوحشة يجعل منه حقيقة الابن الشرعي لحركة التنوير في أكثر جوانبها إضاءة. وحسبك العودة إلى حديثه في هذا الكتاب دفاعا عن مواطن عراقي مات تحت التعذيب الأمريكي في سجن أبو غريب حتى تعود إلى ذاكرتك صورة فولتير الذي نزل إلى الشارع ليرفع الظلم عن مواطن "بسيط" يدعى كالا (Calas) اتهمه المتعصبون زورًا بقتل ابنه حتى لا يعتنق الكاثوليكية مع فارق كبير أن تودوروف يدافع في قضية الحال عن مواطن من غير بني قومه. . .

نشر هذا العمل ضمن نشاط
رابطة الناشرين المستقلّين
وحدة اللّغة العربيــة
Alliance des Editeurs
Indépendants

Alliance
des éditeurs indépendants
pour une autre mondialisation

نشرا مشتركا
المنسق
دار محمد علي
تونس

دار توبقال
المغرب

الإنتشار العربي
لبنان

الشروق
الأردن

ثـالة
THALA EDITIONS
الجزائر

9 789973 331823

السعر: 6 د

تزفيتان تودوروف

روح الأنوار

تعريب
حافظ قويعة

العنوان : روح الأنوار

المؤلف :تزفيتان تودوروف

المترجم :حافظ قويعة

الطبعة الأولى ماي2007

جميع الحقوق محفوظة ©

---

*دار محمد علي للنشر
نهج محمد الشعبوني – عمارة زرقاء اليمامة
3027 صفاقس – الجمهورية التونسية
هاتف: 74407440/216+
Email :caeu@gnet.tn
بالاشتراك مع:
* **الانتشار العربي**:بناية سوق الروشة الطابق 3 شارع سليم سلام
-بيروت-لبنان- ص.ب 113/ 5752
Email :nabil_mroueh@yahoo.com
* **دار توبقال**: عمارة معهد التسيير التطبيقي ساحة محطة القطار،
بلفدير- الدار البيضاء- المغرب
Email : toubkal@iam.net.ma
* **دار الشروق**: ص.ب 926463 عمان -11118 الأردن
Email: shorokjo@nol.com.jo
* **ثــالة** : 3شارع بونغّاز(سابقا Verdin) الأبيار الجزائر العاصمة
Email: thaladed@yahoo.fr

الترقيم الدولي: ISBN: 978 9973-33 -182 - 3

« L'Esprit des Lumières »
Tzvetan Todorov
©1ère Edition : Robert Laffont
Paris -2006

الطبعة الأولى – اللغة العربية
© دار محمد علي – تونس 2007

Cet ouvrage a été publié avec le concours de l'Institut Français de Coopération en Tunisie
نشر هذا العمل بدعم
المعهد الفرنسي للتعاون بتونس

شكـر

أتوجّه بالشكر إلى زميلي وصديقي محمد الشِيباني الذي تفضّل بمراجعة النصّ العربي صياغة وأسلوبا .

كما أشكر الزميل والصديق نور الدين الفلاح الذي شجّعني على إنجاز هذه المهمة وشدّ أزري بحماسة نادرة وأتوجّه أخيرا بتحية خاصة إلى كل من ساعدني على إنجاز هذا العمل.

المترجم

يعدّ تزفيتان تودوروف من أبرز رموز الفكر الأوروبي، فهو إلى جانب كتاباته النّقديّة منخرط في مساءلة الفكر الغربي خارج قيود العقائديّة الفكريّة. ويمثّل كتابه "**روح الأنوار** " تواصلا مع نهجه الفكري في صياغة تصوّرات جديدة ومختلفة بشأن رؤية الفكر الغربي عامّة لقضايا الإنسان المعاصر. وتكمن أهمّيّة الكتاب في مراجعة التّقبّل الغربي لعصر الأنوار في ضوء الرّاهن الحضاري ، حيث لا ينخرط الكتاب في رؤية تأريخيّة لفكر الأنوار، تعتقله في زمنيّته التّاريخيّة بل ينظر تودوروف في الأنوار من زاوية قدرتها الفاعلة في التّأثير على حياة المجتمعات، أي أنّه يشرّح الأنوار على سندان الواقع الغربي الرّاهن. وهو بذلك يقيّم الاتّهام الذي جعل من الأنوار مولّدة للأنظمة الشّموليّة وللإيديولوجيا الاستعماريّة. فلقد أعلى عصر الأنوار من شأن الإنسان والحرّيّة والمساواة ولا يعقل أن تكون هذه الدّعامات مصدرا لسحق الإنسان.

وينقد تودوروف التّوظيف الغربي السّيّء للأساس العقلاني والاختلافي الذي قام عليه التّنوير، مشخّصا الممارسات السّياسيّة الغربيّة وناعتا إيّاها بالإساءة إلى فكر الأنوار، وفي ذلك إحراج للسّلطة السياسيّة الغربيّة و تضمين لخيانة الممارسة لفكر الأنوار.

إنّ "**روح الأنوار**" مساهمة فكريّة شبيهة بـ **البيان النّقدي** الذي يرفعه تودوروف، المفكّر الغربي، في وجه واقع حضاري تباينت فيه المواقف السّياسيّة مع المراجع الفكريّة، وبدا فيه الموقع الحضاري للغرب مهزوزا أمام محكّ شعارات التّنوير.

وتأتي أهمّية الكتاب أيضا في تلويحه بضرورة التّفكير من جديد في "روح التّنوير" الذي ليس حكرا على الغرب بل هو مشاع إنساني، إذ نادى تودوروف باستعادة الإنسيّة، وهو ما يجعل من الكتاب حافزا لطرح سؤال التّنوير العربي من جديد.

وإذ نضع هذا الكتاب بين يدي القارئ العربي فإنّنا نطمح إلى رفع اللّبس الحاصل بين فكر الأنوار و الممارسات الاستعماريّة، ونشير إلى بناء فكر نقدي متطوّر يثمّن ما في "الأنوار" من أبعاد إنسانية شاملة جاءت بمساهمة كلّ الحضارات السابقة.

هذا وإنّ مجموعة الناشرين العرب المساهمين في إنجاز هذا العمل في إطار رابطة النّاشرين المستقلّين مؤمنة بأنّ وضع **"روح الأنوار"** بين يديّ القارئ العربي دعم لبناء عولمة مغايرة.

النّاشرون

على* أيّ أساس فكري وأخلاقي نريد بناء حياتنا الاجتماعية بعد موت الإلاه[1] وانهيار اليوطوبيات؟ لاشك أننا في حاجة –حتى نتصرف بمسؤولية–إلى إطار مفهومي كفيل لا بوضع أساس لخطاباتنا فحسب –وهو أمر يسير –بل كذلك لأفعالنا. لقد شرعت في البحث عن هذا الإطار وأثناء ذلك وجدت نفسي منساقا إلى التأمل في تيار فكري وحساسية ثقافية معيّنة، هو تيار الحركة الإنسية[2] في عصر **الأنوار**.

خلال ثلاثة أرباع القرن من السنوات التي سبقت سنة 1789[3] حدث المنعطف الكبير الذي يعتبر مسؤولا أكثر من أي منعطف آخر على تشكيل هويتنا التي نحن عليها الآن. حيث قررت الكائنات البشرية لأول مرة في التاريخ أخذ مصيرها بيدها وتواضعت على اعتبار رفاه الإنسانية الهدف الأسمى لأفعالها. وقد انبثقت هذه الحركة الفكرية من **أورُوبّا** بأكملها لا من بلد واحد وعبّرت عن مقاصدها من خلال الفلسفة والسّياسة ومن خلال العلوم والفنون وكذلك عبر الرّواية والسيرة الذاتية.

إنّ مجرد العودة إلى الماضي بطبيعة الحال أمر غير ممكن ولا مرغوب فيه فكُتّابُ القرن XVIII ليس بوسعهم حلّ المشاكل التي استجدّت منذ ذلك الحين والتي ما انفكت تمزّق العالم كلّ يوم. ومع

** ملاحظات المترجم واردة مرقمة أسفل كلّ صفحة.*
** احالات الكاتب واردة في آخر الكتاب وهي مرقمة من 1 إلى 85 وكلّ رقم منها مصحوب بعلامة (*).*

---

[1] إشارة إلى قولة الفيلسوف فريديريك نيتشه وهي توحي بالتّخلّي نهائيّا عن الإعتقاد في الله في سياق تصوّر وضعيّ أواخر القرن XIX

[2] Humaniste

[3] تاريخ الثورة الفرنسيّة

ذلك فإنّ فهما أعمق لهذه النقلة الجذرية من شأنه دون شك أن يساعدنا على العيش على نحو أفضل اليوم. وعلى هذا الأساس أردت الكشف عن الخطوط العريضة لفكر **الأنوار** دون إغفال مشاغل عصرنا وذلك في سياق حركة مُراوحة مستمرّة بين الماضي والحاضر ذهابا وإيابا.

المؤلّف

www.alexandra.ahlamontada.com

1

المشـــــــروع

ليس يسيرًا بيان ما يشتمل عليه بالضبط مشروع **الأنوار**، ومردّ ذلك إلى سببين: أوّلا لأنّ **الأنوار** عصر نهاية مطاف، عصر حوصلة وتأليف لا عصر تجديد جذريّ، فالأفكار الكبرى **للأنوار** لا تعود إلى القرن XVIII وهي إن لم تنحدر من العصر القديم تحمل علَى الأقل آثار أواخر العصر الوسيط الأول وعصر النهضة والعصر الكلاسيكي. **والأنوار** حركة امتصاص ومفصلة لآرَاءَ كانت فيما مضى متناحرة. لذلك – وكثيرا ما لاحظ المؤرخونَ هذا الأمر – يجب تبديد بعض الصّور التي ترسّخت في الأذهان بنوع من الإجماع. **فالأنوار** تتّسم بالعقلانية والتجريبية في الوقت نفسه وهي وريثة **ديكارت** مثلما هي وريثة **لوك**[1] (Locke) وقد احتضنت القدامى والمحدثين، أصحاب التوجّهات الكونية وذوي التوجّهات المحلية، وهي شغوفة بالتاريخ شغفها بالخلود وبالتفاصيل شغفها بالتجريد، وبالطبيعة شغفها بالفن، وبالحرية شغفها بالمساواة. وتجدر الملاحظة أنّ مكوّنات فكر **الأنوار** غارقة في القدم لكنّ عملية تركيبها جديدة إذ لم يقتصر الأمر على التنسيق فيما بينها بل- وهذا هام جدّا –تجاوزه بخروج الأفكار من مَظَانّ الكتب إلى عالم الواقع خلال فترة **الأنوار** بالذّات.

أمّا السبب الثّاني الذي يُعتَبَرُ عائقا أمام التحديد الدقيق لمشروع **الأنوار** فيتمثّل في أنّ فكر **الأنوار** حمل عبئه عدد كبير جدّا من

---

[1] فيلسوف إنجليزي (1632 – 1704) رائد الفلسفة التجريبيّة في العصر الحديث.

المفكرين، الذين بحكم ما كانوا يدركونه من خلاف فيما بينهم بقوا منخرطين باستمرار في نقاشات مضنية سواء كان ذلك داخل البلد الواحد أو بين بلد وآخر. والحقُّ أنّ الفترة التي تفصلنا عن **الأنوار** تساعدنا على الفرز لكن إلى حدّ معين فقط لأنّ خلافات الماضي أنتجت مدارس فكرية ما تزال تتصارع إلى اليوم. ثمّ إنّ عصر **الأنوار** كان عصر مناظرة أكثر ممّا كان عصر إجماع. هي إذن تعددية رهيبة من الأفكار ورغم ذلك — وهذا أمر لا شكّ فيه أيضا — نحن نعترف دون حرج بوجود شيء يمكن أن نسمّيه مشروعا **للأنوار**.

لقد قام هذا المشروع في الأصل على ثلاثة أفكار ما انفكّت تنمو وتتطوّر أيضا بحكم نتائجها التي لا تحصى وهي الاستقلالية والغائية الإنسانية لأفعالنا والكونية. فماذا ينبغي أن يفهم من قولنا هذا؟

إن أوّل سمة تكوينية لفكر **الأنوار** تتمثّل في جعلنا نفضّل ما نختاره ونقرّره بأنفسنا على ما تفرضه علينا سلطة خارجة عن إرادتنا. هو إذن اختيار ذو وجهين: وجه نقدي وآخر تكويني، فمن ناحية يجب عدم الخضوع لكلّ وصاية مفروضة على البشر من خارج إرادامم ومن ناحية أخرى ينبغي الانقياد طوعًا للقوانين والقيم والقواعد المرغوب فيها (أي التي يرغب فيها بالذّات أولئك الذين هي موجّهة إليهم). وعموما يمكن الحديث عن مصطلحين هامّين: **التّحرّر والاستقلالية** وهما كلمتان تشيران إلى لحظتين ضروريتين بالتّساوي لسيرورة واحدة لا يتسنّى الانخراط فيها إلاّ بتوفّر الحرية الكاملة في النّظر والمساءلة والنقد والتشكيك بحيث لن يكون هناك تقديس لأية عقيدة أو أيّة مؤسّسة. وقد أدّى هذا الاختيار إلى نتيجة غير مباشرة

لكنّها حاسمة تمثلت في نوع من القيد المفروض على السّلطة حيث صار لزامًا عليها أن تكون متناغمة مع البشر بمعنى أن تكون سلطة طبيعيّة لا سلطة فوقَ- طبيعيّة (surnaturelle).

وعلى هذا الأساس ندرك كيف أنّ **الأنوار** أفرزت عالما "بدون أوهام "[1] عالما خاضعًا من أوّله إلى آخره لقوانين فيزيائية واحدة وكذلك لميكانيزمات سلوكية واحدة فيما يخصّ المجتمعات البشرية.

إنّ الوصاية التي كان الناس يعيشون تحت وطأتها قبل عصر **الأنوار** كانت وصاية ذات طابع دينيّ في المقام الأوّل فهي إذن من أصل قبل- اجتماعي (يستعمل الدّارسون في قضية الحال عبارة "هيتيرونومي"(hétéronomie)[2] وعبارة فوق- طبيعي أيضا، ولهذا ستُوجّه أكثر الانتقادات إلى الدّين بالذات قصد فتح إمكان للبشرية حتّى تأخذ مصيرها بيدها.لكنّها انتقادات ذات هدف محدود ومضبوط مسبقا فما كان النّاس يرفضونه بالتحديد هو أن يظلّ المجتمع أو الفرد خاضعين إلى قواعد تستمدّ مشروعيتها فقط من نسبة تقاليد معيّنة إلى الآلهة أو إلى الأجداد. والمطلوب هو أن تكفّ سلطة الماضي عن توجيه حياة الناس وأن توكل هذه المهمّة إلى مشروعهم المستقبلي. وبالمقابل لا نجد في هذه الانتقادات شيئا يذكر عن التجربة الدّينية ذاتها ولا عن فكرة التعالي ولا عن هذا المذهب الأخلاقي أو ذاك الذي يتضمّنه دين بعينه. لقد كان النقد موجّها إلى بنية المجتمع

---

[1] « désenchanté » أي عالما لم يعد النّاس يؤمنون فيه لا بالوعود الغيبيّة ولا بوعود الأيديولوجيات الكبرى.

[2] مصطلح في فلسفة الأخلاق يقصد به الوضع الذي تكون فيه إرادة الفرد غير مستقلة (Autonomie ≠)

لا إلى مضمون المعتقدات. إنّ تيّار **الأنوار**، هذا التيّار العظيم، لاَ ينتسبُ إلى الإلحاد بل ينتسب إلى الدّين الطبيعي وإلى التأليهيّة[1](déisme) أو إلى واحدة من نُسخها العديدة. لقد انخرط مفكرو **الأنوار** في معاينة معتقدات العالم بأسره ووصفها، ولم يكن هدفهم من وراء ذلك رفض الأديان بل هَدْي النّاس إلى موقف يتّسم بالتسامح وحثّهم على الدفاع عن حرية المعتقد.

وبعد رفضهم العيش تحت كَلْكَل التقاليد القديمة سيعمد الناس إلى استنباط قوانين وقيم جديدة معتمدين في ذلك على وسائل بشرية صرف فلا مكان عندهم بَعْدُ للسّحر ولا مكان عندهم كذلك إلى الوحي وعوض الإيمان **بالنّور** النّازل من علياء السماء صاروا يهتدون بأنوار كثيرة أخرى تشعّ من شخص إلى آخر. ولهذا كان لا بدّ أن تكون استقلالية المعرفة في مقدّمة ما سَيُفْتَكُّ من استقلاليات. وتنطلق استقلالية المعرفة من مبدأ مفاده أن ليس لأيّة سلطة مهما كانت راسخة ومحترمة أن تبقى في مأمن من النقد وأنْ ليس للمعرفة سوى مصدرين هما العقل والتجربة وكلاهما في متناول كلّ إنسان، مع العلم أن الإعلاء من شأن العقل يهدف إلى جعله أداة للمعرفة وليس محرّكا لتصرفات البشر، فالعقل ضديد الإيمان لا الأهواء. وخلافا لما قد يُفهم فإنّ الأهواء بدورها ينبغي أن تتحرّر من الإكراهات الخارجية.

لقد فتح تحرّر المعرفة الباب على مصراعيه أمام ازدهار العلم حتّى صار جميع الناس يتمنّون التحصّن بشخصية بارزة في المعرفة، وأقصد

---

[1] عقيدة تؤمن بوجود الله ولا تدّعي فهمه كما أنّها لا تقرّ بالوحي.

هنا عَالمًا لا فيلسوفا. وهكذا نهض **نيوتن** (Newton) خلال قرن **الأنوار** بدور شبيه بذلك الدور الذي سينهض به **داروين** (Darwin) خلال القرون اللاحقة. وأحرزت الفيزياء خطوات مذهلة في اتجاه التقدّم وتبعتها في المسار نفسه العلوم الأخرى مثل الكيمياء والبيولوجيا وحتى علم الاجتماع وعلم النفس. وكان المؤسّسون لهذا الفكر الجديد يطمحون إلى تنوير جميع الناس لأنّهم كانوا مقتنعين بأنّ **الأنوار** ستخدم مصلحة الجميع. وراهنوا على مسلّمة مفادها أنّ المعرفة في ذاتها عامل تحرّر ولذلك سيعطون الأولوية للتربية في جميع وجوهها بدءًا من المدرسة وصولا إلى الأكاديميات العَالمة، كما سيشجّعون نشر المعرفة من خلال منشورات متخصّصة أو عبر موسوعات موجّهة إلى الجمهور العريض.

لقد أدّى مبدأ الاستقلالية إلى قلب حياة الفرد وحياة المجتمع على حدّ سواء. ولئن كان الصّراع من أجل حرية المعتقد (حرية تسمح لكل فرد باختيار الدين الذي يريد) أمرًا غير جديد فإنّ الوضع صار يقتضي إعادة إثارته بصفة مستمرّة. فكان أن تواصل عبر المطالبة بحرّية الرأي وحرية التعبير وحرية النشر. إنّ القبول بأن يصبح الكائن البشري مصدرا للقانون الذي يتّخذه لنفسه يقتضي كذلك قبول الإنسان كلّيا كما هو لا كما ينبغي أن يكون، والحال أنّ هذا الكائن جسد وروح، أهواء وعقل، شهوانية وتفكّر. ويكفي أن نمعن النظر قليلا في البشر الحقيقيين عوض الاكتفاء بصورة مجرّدة ومثالية عنهم حتّى ندرك أنّهم يختلفون عن بعضهم البعض اختلافا لا حدّ له. وهذا ما نلاحظه إذا انْتَقَلنا من بلد إلى آخر ولكن أيضا من شخص إلى

آخر، وستوفّق الأجناس الأدبية الجديدة أكثر من كل الآداب العالمة[1] في التعبير عن هذا التنوع البشري أحسن تعبير، وهي أجناس تَضع الفرد في قلب اهتماماتها وأقصد تحديدا الرّواية من جهة والترجمة الذاتية من جهة أخرى، هي أجناس لم تعد تطمح أبدا إلى الكشف عن القوانين الخالدة للسّلوكات البشرية ولا إلى الكشف عن الطابع المثالي لكلّ حركة يقوم بها الإنسان بل صارت ترسم الناس – رجالا كانوا أو نساء – كلاًّ في فرادته منغمسين في شؤونهم الخاصة. وقد أصبح الرّسم أيضا يعبّر عن هذه المضامين نفسها حين عدَل عن الاهتمام بكبرى المواضيع الأسطورية والدينية ليصوّر كائنات بشرية غير استثنائية بالمرة يلتقطها وهي منغمسة في ممارسة نشاطاتها العامة أو يلتقطها في حركتها الأكثر اعتيادًا.

لقد اتّسعت استقلاليّة الفرد فشملت نظرته إلى المحيط من حوله كما شملت نظرته إلى أعماله الفنيّة، وهو ما أدّى إلىَ اكتشاف الوسط الطبيعي على حقيقته. فإذا بهذا الوسط أدغال وسيول، فضاءات مفتوحة في قلب الغاب ومرتفعات لم تخضع قطّ إلى مقتضيات هندسية أو عملية. وبالتوازي مع ذلك صارت الاستقلالية تسمح بإعطاء مكانة جديدة للفنانين ولممارساتهم فلم يعد الرسّامون والموسيقيون والممثلون والكتاب مجرّد مسلّين للجمهور أو مزخرفين ولا مجرّد خَدمة لله أو الملك أو السيّد بل أصبحوا التجسيد الأمثل لنوع من النشاط المُثمَّن فالفنان والمبدع هو ذاك الذي يَبُتُّ في شأن صناعته بنفسه ويجعلها متعة خالصة للبشر. ولا شكّ أنّ التركيز على

[1] يقصد الأشكال والأجناس الأدبيّة الرسميّة التي لا تهتمّ إلاّ بفئة قليلة من عليةِ النّاس.

هذين الأمرين يقوم في ذات الوقت شاهدًا على شرف المترلة التي صار يحظى بها عالم المحسوسات. وأفضى مطلب الاستقلالية إلى تغيير المجتمعات السياسية تغيرًا أعمق فتواصلت واكتملت بذلك عملية الفصل بين الزمني والروحي، وأدّى الحرص على الاستقلالية خلال قرن **الأنوار** إلى ظهور لون من العمل السياسي لأول مرة، إذ صار الكتّاب المتحرّرون (الذين أنجزوا أبحاثهم بكامل الحرية) يبذلون قصارى جهدهم لإيصال أبحاثهم إلى المتسامحين من بعض الملوك عساهم يتوخّون سياسة أقلّ صرامة. وهذا ما كان يُنتَظَر من **فريديرك II** في **برلين** ومن **كاترين II** في **سان -بيتاسبورغ** أو من **جوزيف II** في **فيينّا**. وفضلا عن هذه الدّعوة إلى الاستبداد المستنير الذي يُنمّي استقلالية العقل لدى الملك مع المحافظة على طاعة الشعب أفضى مطلب الاستقلالية إلى مبدأين أوّلهما يتعلّق بالسّيادة وهو مبدأ قديم في حقيقة الأمر إلاّ أنّه أُعطِي في هذا السّياق مضمونا جديدا بحيث صار الشعب مصدر كلّ سلطة ولم يعد ثمّة شيء أعلى من الإرادة العامّة، وثانيهما مبدأ حرية الفرد (في حدود دائرته الخاصة) إزاء سلطة الدّولة شرعية كانت أو غير شرعية. ولتأمين هذه الحرية كان لا بدّ من السّهر على التعدّدية وعلى التوازن بين مختلف السّلط، وهكذا يتمّ في كلّ الحالات الفصل بين اللاهوتي وبين السياسي، وبذلك يصبح السّياسي منتظما وفق مقاييسه الخاصة.

صارت كل قطاعات المجتمع تميل إلى **العلمنة** (la laïcité) في حين حافظ كلّ الأفراد على إيمانهم، ولم يكن هذا البرنامج ليشمل السّياسة فحسب بل شمل كذلك العدالة إذ غدت الجريمة بصفتها خطأً في حقّ

المجتمع وحدها تستوجب القمع وصار لزامًا تمييزها من الإثم بصفته خطيئة أخلاقية من منظور التقاليد. وشمل هذا البرنامج كذلك المدرسة التي أصبح من واجبها أن تتخلص من السلطة الكنسيّة حتى تكون فضاء لنشر **الأنوار** وتبقى مفتوحة أمام الجميع وتبعا لذلك مجانية و إجبارية في الوقت نفسه وكذا الصّحافة الدّورية حيث يمكن أن تجري المناقشات المتعلّقة بالشأن العام. وكذا الاقتصاد الذي وجب عليه أن يتحرّر من الموانع الاعتباطية ويسمح بحريّة انتقال السّلع مثلما صار لزاما عليه الاعتماد على قيمة العمل والمجهود الفردي بدل البقاء مثقلا بامتيازات الماضي ومراتبياته. بيد أنّ الفضاء الأنسب لحمل هذه التحوّلات، كانت تجسده المدينة الكبيرة باعتبارها تمكّن الأفراد من الحريّة وتوفّر لهم في الوقت نفسه فرصًا للتلاقي والمناظرة الجماعية.

تحررت الإرادة الفردية بإعتبارها إرادة الجماعات من الوصايات القديمة لكن هل معنى ذلك أنّها أصبحت حرّة تمامًا وأنّها لم تعد تعرف حدّا تقف عنده؟ كلاّ لأنّ روح **الأنوار** لا يمكن اختزالها في مطلب الاستقلالية وحده، **فالأنوار** جاءت ومعها أدواتها النّقديّة التي تساعد على التّعديل (تعديل مسارها هي بالذّات). وأوّلها يتعلّق بغائيّة الأفعال الإنسانية بعد أن أصبحت متحرّرة، إذ جاء دور هذه الغائية لتترل إلى الأرض ولم يعد مقصدها **الله** بل الناس.وعلى هذا الأساس يعتبر فكر **الأنوار** "مذهبًا" **إنسيًّا**(un humanisme) أو إن شئنا مذهبا يقوم على مركزية الإنسان(un anthropocentrisme) فلا حاجة بعد الآن مثلما كان يطالب بذلك علماء اللاّهوت إلى أن يبقى الإنسان على استعداد دائم للتضحية بمحبّة المخلوقات حبّا للخالق.

وصار بإمكان كل كائن بشري أن يَقْنع بحب كائنات بشرية أخرى. ومهما يكن من أمر الحياة بعد الموت أصبح لزامًا على الإنسان أن يضفي معنى لوجوده على الأرض، في الحياة الدنيا، لأنّ البحث عن السعادة حلّ محلّ السعي إلى الخلاص(le salut)[1]، وحتّى الدولة لم تعد تضع نفسها في خدمة المشيئة الإلاهية، وغدا هدفها العمل على تحقيق رفاه مواطنيها الذين لم يعد من المشروع اتهامهم بالأنانية عندما يطمحون إلى تحقيق السعادة فيما يعود إلى إرادتهم. وأصبح من حقّهم الاعتناء بحياتهم الخاصة وخوض التجارب العاطفية الكبرى والفوز بما لذّ وطاب من النِّعَم وتنمية سائر أنواع التعاطف والصداقة.

أمّا الأداة الثانية التي جاءت بها **الأنوار** للحدّ من حرّية الأفراد والجماعات فيما يأتونه من أفعال فتتمثل في الإقرار بأنّ جميع الكائنات البشرية بحكم طبيعتها البشريّة بالذات تملك حقوقا لا يمكن التصرف فيها إطلاقا. وبهذا التمشي تمتصّ **الأنوار** الفكر الموروث عن نظرية الحق الطبيعي كما تبلورت خلال القرن XVII ثمّ خلال القرن XVIII. فالمواطنون إلى جانب ما يتمتّعون به من حقوق في نطاق مجتمعهم يمتلكون حقوقا أخرى يشترك فيها جميع سكّان المعمورة، أي يتمتّع بها كلّ إنسان، حقوقا غير مكتوبة لكنها مع ذلك ليست أقلّ إلزامًا. من ذلك أنّ لكلّ إنسان الحق في الحياة، وبمقتضى ذلك تصبح عقوبة الإعدام غير شرعية حتّى لو كان الأمر يتعلّق بمجرم تعمّد القتل لأنّنا إذا اعتبرنا القتل الخاص[2] جريمة فكيف لا يكون

---

[1] الخلاص في الديانة المسيحيّة يعني السعادة الأبدية التي يتخلّص بها الإنسان من وضع الخطيئة.

[2] القتل العمد الذي يقوم به شخص ضدّ آخر.

القتل العام[1] جريمة أيضا. ومن ذلك أيضا أنّ لكل إنسان الحق في كامل حرمته الجسدية وبمقتضى ذلك يصبح التعذيب غير شرعي حتّى لو مورس باسم المصلحة العليا للدولة. إنّ الإنتماء إلى الجنس البشري أي إلى الإنسانية بما هي صفة كونيّة هو أكثر أصالة من الإنتماء إلى هذا المجتمع أو ذاك. وعلى هذا الأساس يكون مطلب الكونية بمثابة الحدّ الذي تقف عنده ممارسة الحرية، ويكون المقدّس الذي غادر مجال العقائد ورفاة القدّيسين مجسّدا مستقبلا في "حقوق الإنسان"، هذه الحقوق التي لم يمرّ وقت طويل بعد على الاعتراف بها.

وإذا تقرّر أنّ لكلّ الكائنات البشرية مجموعة من الحقوق المتماثلة فإنّه يترتّب عن ذلك أنّها متساوية في الحقوق، ومعنى هذا أنّ مطلب المساواة نابع من الكونية. ومن الكونية انبثقت ضروب من الكفاح ما تزال متواصلة إلى اليوم: الكفاح من أجل أن تكون النساء مساويات للرجال أمام القانون وأن يُلغَى الرقّ وأن لا يُشرَّع أبدا للتصرف في حرية أيّ كائن بشري وأن يُعتَرف بكرامة الفقراء والمساكين والمهمّشين وأن يُنظَر إلى الأطفال باعتبارهم أشخاصا بأتمّ معنى الكلمة[2].

أثار هذا الإقرار بكونية الإنسان الرغبة في التعرف على مجتمعات أخرى غير تلك التي يولد فيها المرء. وبالطبع لم يكن بوسع الرحالة والعلماء الكف بين عشية وضحاها عن تقييم الشعوب النائية بمقاييس الثقافة التي ينتمون إليها. ورغم ذلك نلاحظ أنّ فضولهم تيقّظ

---

[1] هو إعدام القاتل بإسم القانون

[2] في الثقافات التقليديّة لم يكن يُنظر إلى الطفل بإعتباره كائنا ذا شخصيّة مستقلة.

وأصبحوا واعين بتعدّد الصّور التي يمكن أن تكون عليها الحضارة، وشرعوا في تجميع أخبار ودراسات تحليلية عن الشعوب الأخرى ستغيّر بمرور الزمن الفكرة التي يحملونها عن البشرية. وكذا الأمر بالنسبة إلى التعدّدية على الصعيد الزمني، فلم يعد الماضي يمثّل تجسيدا لمثَل أعلى خالد أو مجرّد قائمة من الوقائع التّاريخيّة وإنّما أصبح يُنظَر إلى الماضي باعتباره مجموعةً من العصور التاريخية المتعاقبة لكلّ عصر منها منطقه الدّاخلي وقيمه الخاصّة. وعندما يتعرّف الباحث على مجتمعات تختلف عن مجتمعه هُوَ فإنّه يصبح قادرا كذلك على أن ينظر إلى ذاته بأقلّ سذاجة من ذي قبل ويكفّ من ثمّة فصاعدا على اعتبار تقاليد مجتمعه، النظام الطبيعي للعالم. ولهذا كان بإمكان **مونتسكيو** أن ينتقد **الفُرْسَ**، ولكن أن يتصوّر كذلك أناسا من الفرس ينتقدون الفرنسيين عن جدارة. هذا هو إذن في خطوطه العريضة البرنامج السخّي الذي تبلور خلال قرن **الأنوار**. فكيف ينبغي علينا أن نقيّمه اليوم بعد مائتين وخمسين سنة من ظهوره؟ هناك ملاحظتان لا مناص من تقديمهما فيما يبدو. فمن ناحية أولى نلاحظ أنّ فكر **الأنوار** استطاع أن يحقّق نصرا لا شكّ فيه على خصومه الذين كان في صراع ضدّهم داخل **أوروبا** والمناطق التي كانت تحت تأثيرها، بحيث أمكن للمعرفة (معرفة الكون) أن تتقدّم بحريّة دون انشغال يُذكَرُ بالموانع الإيديولوجية. ولم يعد الأفراد يخشون كذي قبل سلطة التقاليد. وصاروا يحاولون تسيير الأمور في فضاءاتهم الخاصة بأنفسهم متمتّعين في الوقت عينه بقدر كبير من حرية التعبير كما أنّ الديمقراطية، تلك الديمقراطية التي تمارس فيها سيادة الشعب في نطاق

احترام الحرّيات الفردية أضحت نموذجا مفَضّلا أو مرغوبا فيه في كل مكان. أمّا الحقوق العالميّة للإنسان فقد غدت تُعتبر بمثابة مثل أعلى للجميع كما أضحت المساواة أمام القانون قاعدة في كلّ دولة قائمة على الشرعية. أصبح انشغال المرء بسعادته الشخصية أو برفاه العيش للجميع اختيارا لموقف في الحياة لا يزعج أحدا. وبطبيعة الحال لايعني هذا أنّ كلّ الأهداف المأمولة قد تحقّقت بل لا يعني هذا شيئا أكثر سوى أن المثال الأعلى تُقُبّل. وها نحن إلى يوم الناس هذا بقينا ننتقد النظام القائم بوحي من روح **الأنوار**. ومن ناحية ثانية يلاحظ في الوقت نفسه أنّ المصالح التي كان في الحسبان إنجازها منذ عصر **الأنوار** ليست كلّها ماثلة أمامنا الآن بمعنى أنّ وعود الماضي لم تنجز برمّتها. فالقرن العشرون بصفة خاصة الذي شهد مجازر حربين عالميتين وقيام أنظمة شمولية في **أوروبّا** وخارجها بالإضافة إلى ما أدّت إليه الاختراعات التقنية من دمار وتقتيل. أقول إنّ هذا القرن بدا كأنّه يُسفّه نهائيا جميع الآمال المعبّر عنها في الماضي ممّا دفع الكثيرين إلى الكف عن الانتساب إلى **الأنوار** وَصَارت الأفكار التي تتضمنها كلمات من قبيل "إنسية "، "تحرّر"، "تقدّم"، "عمل" و "إرادة حرة" فاقدة لكل اعتبار.

إنّ المسافة التي مازالت قائمة بين ما كان يمكن أن يُؤَوّل سابقا على اعتباره وعْدًا وبين واقع الحال في كلّ أنحاء العالم اليوم تفرض علينا استخلاص نتيجة أولى مُفادها أنّ كلّ قراءة **متفائلة للتاريخ** تفاؤلا شديدا هي قراءة من قبيل الوهم، والحال أنّ مثل هذا الاعتقاد في التقدّم الخطّي واللانهائي لمسيرة الجنس البشري قد أغوى - والحق

بمثال- بعض مفكّري **الأنوار**. فقد عبّر الشاعر الإنجليزي **ميلتون**[1] (Milton) وهو واحد من أهم روّادهم عن أسفه من كون البشرية بانصياعها لأوامر التقاليد بقيت بمحض إرادتها في مرحلة الطفولة مثلها في ذلك مثل التلميذ الذي لا يجرؤ على التقدّم خطوة دون تعليمات من معلّمه، ثمّ عبّر **ميلتون** عن أمله في أن تبلغ البشرية أخيرا بفضل الممارسة الحرّة للعقل سنّ الرشد. وفي **فرنسا** صرّح **تيرقو**[2] (Turgot) في مقالة له بعنوان ***لوحة فلسفية عن خطوات التقدّم المتتالية للفكر البشري*** Tableau philosophique des progrès successifs de l'esprit humain(1750) أنّ "العادات هي الآن تتهذّبُ والفكر البشري يستنير والأمم المعزولة أخذت تقترب من بعضها البعض [...] وكتلة الجنس البشري برمتها [...] هي الآن تمشي قدما وإن بخطى بطيئة في اتجاه وضع أفضل فأفضل"[1*] (لا غرابة في هذا التفاؤل فقد كان عمر المؤلّف وهو يكتب هذه الجملة ثلاثا وعشرين سنة!)

إضافة إلى هؤلاء المفكرين كان آخرون مثل **فولتير ودالمبير**[3] (d'Alambert)سينخرطون في نفس الاتجاه بقدر يزيد أو ينقص من الحذر. فقد أعلن **ليسينج**[4] (Lessing) عن تبنّيه فكرة التقدّم في كتابه:

---

[1] شاعر (1608-1674) له قصيدة طويلة مستوحاة من الكتاب المقدّس عنوانها " الفردوس المفقود"

[2] رجل إقتصاد فرنسي (1727- 1781) لعب دورا كبيرا في تسيير القطاع المالي خلال القرن الثّامن عشر.

[3] عالم رياضيّات وفيلسوف فرنسي (1717-1773) ساهم في تأليف الموسوعة التي أشرف عليها ديدرو.

[4] كاتب ألماني (1729- 1781) له دراما فلسفيّة بعنوان " ناتان الحكيم"

تربية الجنس البشري (1780). أمّا **كوندورسيه**[1] (Condercet)فقد عنون وصيّته الفكرية هكذا: **خطاطه للَوحة عن تقدّم الفكر البشري**(Esquisse d'un tableau des progrès de l'esprit humain)، وهي وصية كتبها في عمق مخبأ التجأ إليه خلال حملة الاضطهاد التي أقدمت عليها سياسة **الإرهاب**(La Terreur) (سنة 1793). لقد كان كلّ هؤلاء الكتاب يعتقدون أن البشرية بمستطاعها بلوغ مرحلة الرشد بفضل انتشار الثقافة والمعرفة رغم كلّ ما حصل من تأخير وبطء وسيعود **هيجل** إلى هذه الرؤية **للتاريخ** باعتباره إنجازا لهدف مخطّط له مسبقا ويدعّمها ثمّ انتقل هذا التصوّر بفضل **ماركس** إلى المذهب الشّيوعي.

بيد أننا قد نكون مخطئين إذا نسبنا هذه العقيدة إلى روح **الأنوار** بالذات فحقيقة الأمر أنّ الموقف الذي اتخذه **تيرقو** أو **ليسنج** لم يكد يظهر حتّى صار عرضة للنقد. وكثيرون هم المفكرون الآخرون – مثل **هيوم**[2](Hume) **وماندلسون**[3](Mendelssohn)– الذين كانوا لا يؤمنون بفكرة التقدّم الآلي في اتجاه الكمال وهي فكرة ليست في نهاية التحليل سوى نقل لفكرة العناية الإلاهية السائدة في العقيدة المسيحية إلى المجال الدنيوي، فهؤلاء المفكرون يرفضون قراءة التاريخ باعتباره تحقيقا لقصدية معيّنة. وسيكون **روسو**، وهو أكثر مفكري الثقافة الفرنسية تبصّرا، أوّل المواجهين لهذا التصوّر مواجهة مباشرة، فإذا

---

[1] عالم رياضيات وفيلسوف واقتصادي فرنسي (1743- 1794)

[2] فيلسوف ومؤرّخ سكوتلاندي (1711- 1776)

[3] فيلسوف ألماني (1729- 1786) سعى إلى الربط بين الثقافة اليهودية التقليديّة وثقافة الأنوار [illegible] (Aufklärung) أي قرن الأنوار الألماني.

يعتقد أنّ السمة المميزة للنّوع الإنساني لا تتمثّل في كونه يسير دائما نحو التقدّم، بل قيمته تتمثّل فقط في **استعداده للترقي** (perfectibilité) أي في نوع من القدرة على ترقية ذاته وعلى الارتقاء بالعالم. لكنّ منجزات هذه القدرة ليست مضمونة كما أنّ لا شيء يمنعها إن تحقّقت من الرجوع القهقري. إنّ هذه الخصلة المميزة للبشر تُبَرِّرُ حقا كل ما يبذلونه من مجهودات، لكنّها غير ضامنة لأيّ نجاح ويعتقد **روسو** بالإضافة إلى هذا أنّ كلّ تقدم تحرزه الإنسانية في مجال معين لابدّ أن تدفع مقابله ضريبة وكتابه **مقالة في أصل اللامساواة** يعجّ بعبارات في هذا المعنى، كقوله أنّ الصّدف "قد توصلت إلى تهذيب العقل البشري بإفساد النوع الإنساني بمعنى أنّها صيرت الإنسان كائنا اجتماعيا بعد أن جعلت منه كائنا شرّيرا"، أو قوله "إنّ التقدم الذي أُحرِز عليه بعد ذلك في مجالات كثيرة كان في ظاهره خطوات عدّة في اتجاه كمال الإنسان الفرد وهو في واقع الحال اتجاه بنفس القدر نحو تدهور النوع الإنساني". إنّ رغبة الإنسان في التميّز عن سائر الكائنات هي المسؤولة حسب **روسو** على "أفضل ما في الناس أي خصالنا الحميدة وأسوأ ما فيهم رذائلنا" لكنّ هذا لا يعني أن **روسو** يقول بأنّ التدهور هو الوجهة الوحيدة لمسيرة البشرية، كما لا يعني أنّه ينادي بالعودة إلى الوراء مثلما يُعتقد أحيانا فما يريد **روسو** لفت الانتباه إليه هو على وجه التحديد ذلك التلازم بين النتائج الإيجابية وبين النتائج السلبية. والسبب في هذه الحركة المزدوجة يكمن في طبيعة المنــزلة البشرية نفسها. فالصفة المميزة للإنسان هي أنّه موهوب بنوع من الحرية التي تسمح له بتغيير ذاته

وتغير العالم، وهذه الحرية بالذات هي التي تدفعه إلى فعل الخير والشر في آن واحد. واستعداده بالذات إلى الكمال، الذي هو السبب في أكثر نجاحاته هو أيضا مصدر مصائبه فضلا عن أنّ واستعداده إلى للكمال هو ما يفتّق " أنواره وأخطاءه، رذائله وفضائله" تتفتّق. والصفة المميزة للإنسان هي كونه يستمدّ الشعور بوجوده من نظرة الآخرين إليه تلك النظرة التي لا يمكنه الاستغناء عنها والحال أنّ هذه الحاجة إلى الغير تظهر عبر الحب كما تظهر عبر العنف، وانظر إلى البعض من أولئك الشبان الذين يحرقون الفتيات برش البنـــزين عليهن لأنهن رفضن عروضهم تدرك أنهم لم يتصرفوا لسبب غير هذا. وعلى هذا الأساس يستنتج **روسو** أن "الخير والشر ينحدران من المنبع نفسه". *2

وتبعا لهذا يصبح كلّ أمل في التقدّم الخطي وَهْما لا طائل من ورائه، أمّا المشاكل التي تسمّى مشاكل اجتماعية فهي ليست قضايا ظرفية يمكن لحزب سياسي معيّن أو حكومة معيّنة حلّها اعتمادا على بعض الإصلاحات الماهرة بل هي نتائج ملازمة بالضرورة لمترلتنا البشرية. ويمكننا اليوم إدراك أنّ **روسو** قد أصاب عين الحقيقة. ونقرّ أنّ الطموح إلى ما يشبه الكمال لا يعني الإيمان بحتمية التقدّم ليس لأنّ القفزات التكنولوجية والعلمية لا تفضي بالضرورة إلى الترقي الأخلاقي والسياسي فحسب بل أكثر من هذا لأنّ تلك القفزات هي نفسها ليس لها من سمات الخطّية شيء بل قد نكتشف فجأة كونها مضرّة. إنّنا نحن البشر في سعينا الدّؤوب إلى تغيير العالم قصد جعله

أ... ملاءمة لحاجاتنا أقرب غالبا إلى شخصية مُطلِق الجن من قمقمه، لأنّ الذين يحدثون تلك التغييرات يمكنهم استشراف انعكاساتها المباشرة والقريبة، لا نتائجها النهائية التي تظهر فجأة عقودا أو قرونا بعد ذلك.

ولنا في مثال انشطار الذرة المشهور على بساطته خير دليل، فالعلماء الذين توصّلوا إلى هذا الاكتشاف لم يستطيعوا تصوّر أهوال **هيروشيما**(Hirochima) و **ناكازاكي**(Nagasaki) رغم القلق الذي ساورهم منذ الوهلة الأولى إزاء التوظيف السلبي الممكن لإكتشافاتهم. هل يعني هذا أن من واجب المتخصص في البيولوجيا الذي هو بصدد الكشف عن الشفرة الوراثية للبشر التّوقف عن البحث بحجّة ما قد يحصل غدا من سوء استعمال لنتائج بحثه؟ وحتى لا نذهب بعيدا ألسنا نرى حولنا ما تفرزه المحرّكات متقنة الصنع لسياراتنا من غازات سامّة تسهم في تعكير مناخ كوكبنا؟ وكذا الشأن بالنسبة إلى كل الآلات التي نعتمد عليها للتخلص من سائر الأعباء الثقيلة، والتي تستهلك الطاقة دائما أكثر فأكثر وتتسبب في البطالة في الوقت نفسه. هكذا يبدو واضحا أنّ لكل فتح علمي ضريبة.

صحيح أن فكر **الأنوار** يمتدح المعرفة باعتبارها تُحرّر الكائنات البشرية من ضغط الوصايات الخارجية. لكنّ هذا الفكر لم يدّع أن البشر – انطلاقا من أنّ كل شيء يسير وفق مقتضيات حتمية وتبعا لذلك يمكن معرفته– سيُوفّقون إلى التحكّم في العالم تحكّما كاملا لأنّ المادّة معقّدة جدّا بحيث تكون جميع الفرضيات العلمية ملزمة بالمحافظة دائما على قدر من التواضع العلمي. يقول **مونتسكيو** في

كتابه **مقالة في الواجبات**(Traité des devoirs) "إنّ أكثر الوقائع تتأتّى من سُبُل غير معهودة تماما وترجع إلى مسبّبات على غاية من الخفاء أو البعد إلى حدّ نعجز فيه عن التنبؤ بها". ولا شكّ أنّ هذا يبدو أكثر صحّة عندما يتعلق الأمر بدراسة المجتمع لاعتبار خاص يتمثّل أساسا في تلك الحرية التي تحظى بها الكائنات البشرية والتي تجعلهم يقفون أحيانا ضدّ مقتضيات طبيعتهم الخاصة فيتصرفون على خلاف ما يُنتَظَر منهم. يقول أحدهم "إنّ الإنسان من جهة أنّه كائن فيزيائي هو كغيره من الأجسام الأخرى تسيّره قوانين لا تتغيّر. لكن من جهة أنّه كائن عاقل فهو ما انفكّ يخرق القوانين التي سنّها الله ويغيّر القوانين التي سنّها هو نفسه"[3*]. إنّ معرفة حقيقة المجتمعات البشرية تصطدم باستحالة التنبؤ بكلّ الإرادات والتّحكّم فيها كما أنّ إرادة الفرد هي بدورها تصطدم بعجزها عن معرفة دواعي تصرّفاتها. لا شيء أهمّ في حياة كل كائن بشري من اختيار ما يحبّ، والحال أنه لا الإرادة ولا العِلمَ يستطيعان النفاذ إلى سرّ ذلك الاختيار. ولهذا السبب فإن كل طوباوية سياسية كانت أم تقنية محكوم عليها بالفشل. وإذا كنا اليوم نريد أن نجد في فكر **الأنوار** ركيزة تساعدنا على مجابهة مشاكلنا المعاصرة فإنّه ليسَ بوسعنا قبول جميع المقولات التي تمتّ بلورتها خلال القرن الثامن عشر كما هي، ليس لأنّ العالم قد تغيّر فحسب بل كذلك لأنّ هذا الفكر متعدّد الوجوه وليس واحدًا. ونحن أحوج في الواقع إلى إعادة تأسيس **للأنوار** إعادة من شأنها أن تحافظ على إرث الماضي لكن مع إخضاعه إلى مراجعة نقدية وذلك بمكافحته

مكافحة ثاقبة بالنتائج التّي أدّى إليها سواء رغبنا فيها أم لم نرغب. ونحن إذ نقوم بذلك لسنا نركب خطر خيانة **الأنوار** بل على خلاف ذلك تماما لا سبيل أمامَنا كي نبقى أوفياء لها إلاّ بنقدها. وبذلك فقط نطبّق الدّرس الذي علّمتناه.

2

رفـــض وتحـــريف[1]

سبق لفكر **الأنوار** أن تعرّض لانتقادات عديدة وذلك منذ أن صيغَ في القرن XVIII. وسَبَقَ أن رُفض من أساسه أحيانا بل إن أفكار مناصري **الأنوار** جوبـــهت منذ اللحظة التي صُدع بها على الملأ بالتنديد المتوقّع من خصومها أي السّلط الكَنَسية والمدنيّة. وتضاعفت حدّة ردّ الفعل هذه مع نهاية القرن إثر الأحداث السياسية التي جدّت في الأثناء، وظهرت عندئذ معادلة مزدوجة مُفادها: **أنوار** يساوي **ثورة وثورة** يساوي **إرهاب**، وأدّت هذه المعادلة إلى إدانة **للأنوار** إدانة لا رجعة فيها. يقول **لويس دي بونالد**(Louis de Bonald)[4*] أحد أكثر خصوم **الأنوار** ضراوة "لقد بدأت **الثورة** بوثيقة الإعلان عن حقوق الإنسان ولهذا السبب بالذات انتهت بحمّام من الدّم." يتمثل خطأ **الأنوار** عند أمثال **بونالد** في كونها وضعت الإنسان محلّ **اللّه** واعتبرته مصدر مُثلها العُليا ووضعت العقل الذي يرغب كل إنسان في استخدامه بحرّية موضع التقاليد المشتركة، ووضعت المساواة موضع المراتبيّة كما أحلّت تمجيد التنوّع ومحلّ تمجيد الوحدة. إن الصورة التي يقدّمها **بونالد** عن **الأنوار** أو غيره من المحافظين خلال

---

[1] عنوان الفصل حرفيّا: أشكال من الرّفض وتحويلات لوجهة المعنى وفضّلنا تغييره لثقل صيغة الجمع ولطول العنوان. أمّا عبارة تحريف فهي تؤدّي المقصود وفي الفصل ما يؤكّد ذلك.

فترة **المَلَكيّة**[1] هي صورة صحيحة إجمالاً لأنّ فكر **الأنوار** يُعْلي فعلا من شأن الإنسان والحرية والمساواة. نحن في هذا السياق إذن إزاء صراع وجها لوجه وإزاء خلاف أساسي حَول المبادئ والمُثل العليا للمجتمع. فالحديث في هذه الحالة عن رفض **للأنوار** أمر مشروع. لكنّ الأمر لم يكن في أغلب الأحيان كذلك لأنّ الانتقادات الموجّهة إليها بدت في ذلك الوقت انتقادات على هامشها أو بتعبير أدق انتقادات موجّهة إلى صورة كاريكاتورية من صورها، والحال أنّ هذه الصّور الكاريكاتورية أو بتعبير أكثر حيادا عمليات تحويل الوجهة (خلال القرن XVIII كانوا يقولون بالأحرى "التحريفات")كانت أمرا واقعا وهنا أيضا بإمكاننا العودة إلى لحظة ظهور أُولى العبارات المنتقدة **للأنوار** حيث اتّهمها البعض بالشّطط و اتّهمها آخرون بالتقصير. وكان **مونتسكيو** واعيا تمام الوعي بأن المبادئ نفسها التي يناضل من أجلها يمكن أن تصبح مدمّرة وكان يحذّر من الاستعمال المفرط للعقل ومن مضار الحرية ويُشَبِّه حينئذ وضعه في هذا السياق بأولئك الذين يقطنون الطابق الثاني للمنــزل والذين يقول عنهم "يزعجهم الضجيج الذي من فوقهم والدّخان الذي من تحتهم". وكان **روسو** من جهته متيقّنا أن عليه الاستعداد لمناظرة"المادية الحديثة" *5 بمجرّد الإنتهاء من مناظرة النّساك. إنّ مثل هذه العمليات لتحويل وجهة **الأنوار** هي التي أصبحت في كثير من الأحيان موضع رفض **للأنوار** في ذاتها.

---

[1] هي الـ « La Restauration » أي النّظام السياسي في فرنسا س (1814-1830)

رأينا منذ قليل مثالا من هذا القبيل **فالأنوار** تقرّ استعداد البشر ومجتمعاتهم للتّرقّي، وقد رفض هذه الفكرة أولئك الذين يعتقدون خلافًا لهذا أنّ الكائن البشريّ أصبح فاسدا فسادا لا شفاء منه بسبب الخطيئة الأولى، غير أن الفكرة -أيُّ فكرة- يمكن تحويل وجهة معناها، وهذا ما نجده مثلا في القول بما في التاريخ البشري من خصوصية تجعله يسير آليّا نحو التقدم، حيث أصبحت فكرة استعداد البشر للترقي مبسّطة ومتحجّرة وفي الوقت نفسه مبالغا فيها إلى أقصى حدّ. وعندما صارت عقيدة التقدّم في مرحلة ثانية هي بدورها عرضة للرفض بتكديس الأمثلة المضادة لها، ذهب الظنّ بأنّ في ذلك رفضا **للأنوار** نفسها، والواقع أنّ المسألة تتعلّق برفضٍ لخصم من خصومها. إنّ مسيرة فكر **الأنوار** هي بمثابة الطريق التي تشبه عرف الديك (chemin de crète) أو بالأحرى بمثابة المسرحية التي تمثّلها دائما ثلاث شخصيات.

ومن الانتقادات التي توجّه عادة إلى **الأنوار** كونها قد وفّرت المستندات الإيديولوجية للاستعمار الأوربي خلال القرن XIX والنصف الأول من القرن XX ويقوم هذا الانتقاد على المنطق التالي: بما أن **الأنوار** تُقرّ بوحدة الجنس البشري فهي تُقرّ إذن بكونية القيم. ولما كانت الدّول الأوروبية مقتنعة بأنّها تحمل قيما أرقى من القيم السائدة عند غيرها من الأمم اعتقدت أنّ من حقّها حمل حضارتها إلى الذين هم أقلّ حظّا منها. وكي تضمن نجاحها في أداء هذه المهمّة كانت مجبرة على احتلال المناطق التي يقطنها سكان تلك الأمم...

قد تقنعنا نظرة سطحية على تاريخ الأفكار قليلا بأنّ فكر **الأنوار** مهّد الطريق أمام الحملات الاستعمارية اللاحقة **فكوندورسيه** مثلا كان مقتنعا بأن تنوير جميع البشر مهمة ملقاة على عاتق الأمم المتحضرة إذ يقول "أليس من واجب سكّان **أوروبّا** تمدين أو إبادة الأمم المتوحشة التي تحتل مناطق شاسعة من قارتهم ولو دون احتلال"*6.

لقد كان **كوندورسيه** يحلم بقيام **دولة** عالمية متجانسة ويعتقد بأنّ تدخّل الأوروبيين يساعد على الوصول إلى ذلك، والحقيقة أنّ المنظّرين لإيديولوجيا الاستعمار الفرنسي سيلجؤون في غضون مئة سنة بعد ذلك إلى هذا النوع من الحجج لتبرير الاستعمار. فهم يزعمون أنّ من واجب الأوربيين مساعدة الشعوب قليلة التحضر مثلما هو من واجبهم تماما تربية أطفالهم. لقد كتب **بول لرُوا بوليو** (Paul leroy-Beaulieu)(سنة 1874) وهو أحد المناصرين للاستعمار ومن المتخصصين في علمي الاقتصاد والاجتماع وأستاذ **بالكوليج دي فرانس**(Le Collège de France) يقول "ما يقتضيه النظام العائلي – ولست أعني النسل فحسب بل أعني التربية كذلك يقتضيه النظام الإجتماعي" ويضيف بعد سنوات قليلة (سنة 1891) معتبرا الاستعمار استجابة لطلب مُلِحّ قائلا: "أخذنا ننتبه إلى أنّ حوالي نصف سكّان الكرة الأرضية من المتوحشين أو الهمّج يناشدون الشّعوب المتحضّرة التّدخل لمساعدتهم بصفة منتظمة ومستمرة"*7 وليس من قبيل الصدف أن يصبح **جيل فيري** (Jules Ferry) – وهو المناصر لمجانية

التعليم واجباريته في فرنسا- خلال تلك السنوات بالذات — الدّاعية الأكبر للحملات الاستعمارية في الهند -الصينية وشمال إفريقيا يدعو أنّ الأجناس الراقية مثل الفرنسيين والإنجليز عليها واجب التدخّل في شؤون الآخرين إذ يقول "إنّ من واجبها تمدين الأجناس السفلى". 8*

ورغم هذا كلّه فلست متيقنا من ضرورة حمل هذه الأقوال على علاّتها فهي تشهد على كون المثل العليا **للأنوار** كانت تتمتع في تلك الأثناء بحظوة كبيرة وأنّ الإقدام على مهمّة خطيرة كان يقتضي الاستناد إليها. المستعمرون الأسبان والبرتغال خلال القرن XVI يتصرفون وفق هذا المنطق عندما يتعلّلون بالحاجة إلى نشر الدين المسيحي لتبرير حملاتهم الاستعمارية. بيد أن المستعمرين عندما يزعمون على الدفاع عن أفعالهم بوضوح وتؤدة سرعان ما يتخلّون من الحجج القائمة على البعد الإنساني. **فالماريشال بيقو**(Bugeaud) أحد غزاة الجزائر في أواسط القرن XIX لم يبحث عن التباهي بصنيعه لما وجَد نفسه أُرغِم أمام **مجلس النواب** الفرنسي على تحمّل مسؤولية المجازر التي اقترفت ضدّ الجزائريين وقال بكلّ برودة "سأبقى دائما أقدّم المصالح الفرنسية على شفقة لا معنى لها بأجانب يجُزّون رؤوس جنودنا المساجين والجرحى"9*. وفي كلمة أمام **المجلس** نفسه سايَرَهُ **توكفيل**[1](Tocqueville) الذي كان نائبا في ذلك الوقت وقال

[1] مؤرّخ ورجل سياسة فرنسي (1805-1859) اشتهر بكتابه «De la démocratie en Amérique»

"لا أعتقد أنّ المزية الأهم للسيد **الماريشال بيقو** هي كونه بالتحديد شخصا يشفق على البشر كلاّ لست أعتقد ذلك لكنّ ما أعتقده هو أن السيد **الماريشال بيقو** أسدى خِدمة كبيرة لبلاده على أرض إفريقيا". *10

وعندما وجد **جيل-فيري** نفسه، مَحْجُوجًا- بدوره أمام اعتراضات خصومه بمجلس النواب الذين اتّهموه بخيانة مبادئ **الأنوار** لم يلبث أن تراجع عن مثل هذه الحجج قائلا: "هذا ليس من باب السياسة ولا من التاريخ هذا من ميتا فيزيقا السياسة"*11 هكذا تتخفّى السياسة الاستعمارية وراء المثل العليا **للأنوار** لكنّها في الواقع، كانت تُمارسَ باسم المصلحة القومية ليس أكثر. والحال أنّ القومية ليست من إفرازات **الأنوار** وهي في أحسن الأحوال مثال من بين أمثلة أخرى على تحويل لوجهتها ذلك التحويل القائم على عدم الاعتراف بوجود حدّ مهما كان نوعه يمكن أن يفرض على سيادة الشّعب. والحقيقة أن الحركات المناهضة للاستعمار هي من هذه الناحية أكثر استلهامًا لمبادئ **الأنوار** بشكل مباشر خاصة عندما تتبنّى (أي تلك الحركات) مقولات الكونية الإنسانية والمساواة بين الشعوب وحريّة الأفراد. ومن هنا نستنتج أنّ الاستعمار الأوروبي خلال القرن XIX والقرن XX كانت له خاصية مدهشة ومدمّرة للذّات بالقوّة إذ جلب في أثره أفكار **الأنوار** التي ستُلهِمُ أعداءه لاحقا.

هناك لوم آخر ذو خطورة استثنائية يوجّه إلى روح **الأنوار** يتمثّل في أنها قد أنتجت – ولو عن غير قصد– الأنظمة الشمولية خلال القرن XX بما صحبها من مواكب إبادة جماعية ومساجين وعذابات أثرت على ملايين الأشخاص. ويقوم اللّوم في هذا السياق على حجة يمكن صياغتها تقريبا فيما يلي: أصبح الناس بعد رفضهم العمل بالتعليمات الالاهية يختارون بأنفسهم مقاييس الخير والشر وصاروا مقتنعين بقدرتهم على سبر أغوار العالم ممّا جعلهم يسعون إلى إعادة تشكيله حتى يكون مطابقا للمثال الأعلى عندهم. وعلى هذا النحو من التمشّي صاروا لا يتردّدون أثناء ذلك في إبادة مجموعات هامّة من سكّان الكرة الأرضية أو في تحويلهم إلى عبيد. وقد تولّى نقد **الأنوار** من هذه الزاوية أي انطلاقا من مساوئ الأنظمة الشمولية بعض الكتاب من المسيحيين خصوصا رغم انتسابهم إلى كنائس مختلفة. ونحن نجد هذا النقد لدى الشاعر **ت.س اليوت**[1] **(Eliot)** وهو من الانجليكان[2](Anglican) وقد كتب سنة 1939 مقالة تحت عنوان **فكرة مجتمع مسيحي**، كما نجده لدى واحد من **الأرتودوكس** الروس هو الكاتب المنشق **ألكسندر سولجينتسين**[3](Soljenitsyne) في الخطاب الذي ألقاه **بهارفارد** سنة 1978 أو أيضا في مؤلفات البابا **جون بولII**(Jean- Paul II) (أشير هنا إلى آخر كُتبِه **ذاكرة وهوية** (Mémoire et Identité)الذي أنجزه قبيل وفاته).

---

[1] اليوت (1888- 1965) شاعر انجليزي عُرِف بنقده للحداثة إعتمادا على الأساطير القديمة له قصيدة مشهورة بعنوان " الأرض اليباب"

[2] نسبة إلى الإنجليكانيّة وهو المذهب الرسميّ للكيسة في إنجلترا

[3] كاتب روسي منشق (1918...) طرد من الاتحاد السوفياتي سابقا ثمّ عاد إليه سنة 1994

كان **إليوت** وهو يكتب لحظة اندلاع الحرب العالمية الثانية وبصفة أخص إبّان الحرب بين ألمانيا وبريطانيا العظمى يسعى إلى إثبات أن المقاومة الحقيقية الوحيدة للشمولية ستنبع من مجتمع مسيحي بالمعنى الأصيل للكلمة. فلا وجود في رأيه لحل ثالث يقول " إن كنتم لا ترغبون في أن يكون لكم **إلاه** (وهو إلاه غيُور) فقد وجب عليكم الخضوع إلى **هيتلر** أو **ستالين**"*12 ومعلوم أن التخلّي عن **اللّه** فكرة صنعتها **الأنوار** التي سَمَحت بقيام دول حديثة على أسس بشرية خالصة.

ويزداد اللوم على **الأنوار** شدّة لدى سولجينتسين لأنّ أصل الشمولية نجده حسب ما يقول في "رؤية العالم المهيمنة في **الغرب** والتي وُلدت خلال عصر **النهضة** وأصبحت تصاغ في قوالب سياسيّة بداية من عصر **الأنوار**. هي رؤية تقوم عليها كلّ العلوم التي تتبنّاها الدولة وكذلك المجتمع والتي يمكن تسميتها "الإنسية العقلانية"، فهي تعلن استقلالية البشر وتنجزها: استقلالية إزاء كلّ قوّة توضع فوق العقل أو يمكن تسميتها -بطريقة أخرى-"مركزية إنسانية " أي الفكرة القائمة على اعتبار الإنسان مركز الوجود."لكن إذا كانت إحداهما تؤدّي آليا إلى الثانية أفلم يحن الوقت كي نغيّر المثال الأعلى الذي ننشد؟ ويستخلص **سولجينتسين** النتيجة فيقول "إنّنا اليوم عندما نتمسّك بالعبارات المتكلّسة التي تعود إلى عصر **الأنوار** إنّما نكشف عن رجعيتنا". *13

في نفس هذا السياق نلاحظ أن الجينيولوجيا التي وضع خطوطها العريضة **جان بول II** لا تختلف كثيرا عمّا ذكر آنفا فهو يعتقد أنّ إيديولوجيات الشرّ" الفاعلة في الأنظمة الشمولية تنحدر من تاريخ الفكر الأوروبي أي من عصر النهضة ومن الديكارتية ومن الأنوار ويتمثل خطأ هذا الفكر في وضعه البحث عن السعادة موضع السعي إلى الخلاص. يقول البابا "لقد بقي الإنسان بمفرده: بمفرده خالقا لتاريخه الخاص ولحضارته الخاصّة، بمفرده يبتّ فيما هو صالح وما هو غير صالح". وباتخاذه (أي الإنسان) موقفا كهذا لم يعد بينه وبين الإقدام على جريمة من قبيل جريمة غرف الغاز سوى خطوة واحدة: "إذا كان الإنسان قادرا على البت بنفسه فيما هو صالح وما هو غير صالح دون العودة إلى ما أقرّته العناية الإلاهية. فلا ضير عنده وقتئذ أن يحكم بإبادة مجموعة من البشر". ومأساة "**الأنوار** الأوروبية" تتمثّل في رفضها المسيح وبذلك أصبحت الطريق مفتوحة أمام تجارب الشرّ، تلك التجارب المدمّرة التي كان لا بدّ أن تحصل فيما بعد". 14*

ضمن رؤية للتاريخ من هذا القبيل يمّحي بالطبع الفارق بين الدّول الشمولية والدّول الديمقراطية لأنّ كلتيهما تعودان إلى أصل واحد هو فكر **الأنوار**. غير أنّ **أليوت** مثلا لا يعطي للفارق هنا سوى أهمية ثانوية باعتبار هذه الأنظمة أو تلك تشترك في الانتماء إلى التصوّر الإلحادي نفسه وإلى الفردانية نفسها وإلى الشغف نفسه بالمنافع الماديّة فقط. أمّا بالنسبة إلى **سولجينتسين** فالدولتان هما نسختان من نموذج

واحد. يقول " في البلاد الشرقية يدوس معرض الحزب برجليه حميميّة حياتنا الخاصّة وفي الغرب يؤدّي المعرض التجاري الدّور نفسه". 15*

ليس ما يبعث على الانزعاج فحسب أنّ العالم صار متشظيا، بل أنّ أهمّ أجزائه أصابها الدّاء نفسه" ويرى **جان بول II** من ناحيته أنّ التسيّب الأخلاقي- لتك السّمة المميّزة للمجتمعات الغربية- هو بمثابة "الصّورة الأخرى للشمولية التي يُتستّر عنها بطريقة ماكرة عبر مظاهرها الديمقراطية " ذلك أنّ الماركسية الكليانيّة والليبرالية الغربية هما عنده نسختان- يكاد لا يُميَّز بينهما- من إيديولوجيا واحدة نشأت من الطموح المقتصر على النجاح المادّي فقط. ويقول **جان بول II**: " عندما يسمح برلمان ما بإيقاف الحمل مؤيدا بذلك القضاء على حياة طفل سيولد"16* فإنّه في موقفه هذا لا يختلف عن ذاك البرلمان الذي فوّض لهتلر كامل السلطات وفتح بذلك الطريق أمام "الحل النهائي".[1]

إزاء تحاليل من هذا القبيل نعتقد أنّه لا بدّ من القيام بعملية فرز لمختلف التّهم الموجّهة إلى **الأنوار**، فعلينا الإشارة أوّلا مثلما هي الحال بالنسبة إلى الاستعمار، إلى أنّ كلّ أيديولوجيا ذات حظوة يمكن أن توظّف كتقيّة خلافا للنّازيّة فالشيوعيّة خلافا للنّازية نسبت نفسها فعلا إلى الإرث المجيد **للأنوار**. والحال أننا إذا رصدنا عن كثب ما هو قائم في المجتمعات الشيوعية بدل الاكتفاء بما في برامجها الإيديولوجية الطنّانة فسيصعب علينا العثور على أثر **للأنوار**، لأنّ

---

[1] إشارة إلى المحرقة اليهوديّة أثناء الحكم النازي.

... الية الفرد في هذه المجتمعات مُغيَّبة تماما. ومبدأ المساواة فيها ... ائّ بفعل وجود مراتبيّات في كلّ مكان، مراتبيّات في قلب ... اطة لا تتغيّر أبدا. كما أنّ البحث العلمي خاضع لدوغمائيات إيديولوجية عديدة. (علم الوراثة ونظرية النسبيّة هما مذهبان ... موازيان ينبغي قمعهما) وما تشي به البيانات من مضامين إنسيّة ... في الواقع محض سراب. فالأفراد بدل أن يبذلوا كلّ مجهوداتهم في السّعي إلى تحقيق سعادتهم الشخصية تراهم مجبرين على التضحية بأنفسهم وبمصالحهم من أجل خلاص جماعي بعيد. أمّا القيم المادّية ...مازالت أبعد ما تكون عن الانتصار. و تعاني الشيوعية الأمرّين دون الوصول إلى مجتمع الوفرة. والحقيقة أنّ الشيوعية هي بالأحرى ديانة سياسية وهذا أمر يختلف كلّ الاختلاف عن روح **الأنوار** وعن الديمقراطية.

إلى جانب هذا التوظيف الزخرفي تماما **للأنوار** عمدت الشيوعية إلى توظيفات أخرى هي أقربُ في الواقع إلى تحويل **الأنوار** من وجهتها بصيغ شتّى يحقّ بالفعل التنديد بها هذه المرّة، لكنّه تنديد غير موجّه فعلاً ضدّ **الأنوار**. لقد كان مطلب الاستقلالية يسمح بتخليص المعرفة من وصاية الأخلاق وبتخليص البحث عن الحقيقة من مقتضيات الخير. لكن مطلب الاستقلالية هذا عندما يُبالغ فيه إلى أقصى حدّ يزداد نَهمه ازديادا مخلاّ بالتوازن، فتصبح المعرفة – والحال هذه– هي التي تزعم حقّ تقرير القيم الاجتماعية وإملائها. وستعمد الأنظمة الشمولية خلال القرن XX فعلا إلى توظيف مثل هذه الدوغمائية العلمية كي تبرّر ما تمارسه من عنف. ولّما كانت قوانين

التاريخ التي كشف عنها "العلم" تبشّر باندثار البرجوازية فإنّ الشيوعية لن تتردّد باسم هذه التّعلّة... في القضاء على أفراد هذه الطبقة. وبالمنطق نفسه لمّا كانت القوانين البيولوجية التي كشف عنها "العلم" تبرهن على دونية بعض "الأجناس" فسيعمد النازيون إلى قتل كلّ الذين ثبت انتماؤهم إلى تلك الأجناس. إنّ مثل هذه الأشكال من العنف لا يُمكِن تصوّر حدوثها في **الدّول** الديمقراطية. لكنّ هذا لا يعني عدم تعلّلها هي أيضا بسلطة العلم لإضفاء الشرعية على هذا الاختيار أو ذاك كما لو أنّ قيم المجتمع ينبغي أن تنبع آليا من المعرفة. إنّ الدوغمائيّة العلميّة خطيرة، هذا أمر لا شكّ فيه، ولكنْ لا يحقّ لنا اعتبارها نتيجة **للأنوار**، لأنّ **الأنوار** كما رأينا سلفا، ترفض القول بأنّ العالم شفّاف كامل الشفافية في عيون العالِم، كما ترفض في نفس الوقت أن ترى المثل الأعلى يُستنبط من مجرّد التعرّف على العالم (استنباط المنشود من الموجود) فالدوغمائيّة العلمية هي عدوةٌ **للأنوار** بما أنّها تحويل لوجهتها لا كما يقال تحوّلا طبيعيّا لها.

أخيرا لا بدّ من الإشارة إلى البعض من خصائص روح **الأنوار** التي كشف عنها كل من **إليوت** و**سولجينتسين** و**جان بول II** أو غيرهم من المنتقدين وهي خصائص مطابقة فعلا لهوية **الأنوار** مثل الاستقلالية والمركزية الإنسانية والقول بالأساس البشري المحض للسياسة والأخلاق وتفضيل حجج العقل على حجج السلطة. إن ما يرفضه المنتقدون في قضية الحال أمرٌ واقع فعلا. لكن هل هو رفض قائم على أساس سليم؟ يتّهم **جان بول II** الأخلاق المستمدّة من **الأنوار** بأنّها أخلاق ذاتية وهي بذلك رهينة الإرادة الفردية وحدها

وانتهمها أيضا بأنّها قابلة للانصياع إلى ضغوط أصحاب السلطة على خلاف الأخلاق المسيحيّة التي لا تتغيّر لأنّها قائمة موضوعيّا على إرادة الله. لكن من حقّنا التساؤل عمّا إذا كانت هذه الموضوعية المزعومة لها ما يبرّرها فعلا في الواقع، إذ لا أحد يستطيع الاعتداد بأنّه على صلة مباشرة بالله، كما أنّ الناس مجبرون على تفويض أمرهم – في قضية الحال – إلى وسطاء يستمدّون مصداقيتهم من كيانات بشرية خالصة سواء كانوا أنبياء أو علماء لاهوت يدّعون المقاصد الربانيّة. إنّ مصداقية دين من الأديان هي رهينة مجموعة من البشر سنّت لنا تقاليد معينة. أمّا الأخلاق التي تقوم عليها الأنوار فهي أخلاق غير ذاتية بل بيْذاتية باعتبار أنّ مبدأي الخير والشر فيها يحظيان بقدر من الإجماع المؤهّل ليصبح إجماع البشرية قاطبة ويُؤسِّسُ له بواسطة الحجج العقلية فهي إذن قائمة أيضا على خاصيّة بشريّة ذات بعد كوني. إنّ أخلاق الأنوار تنبع من تقدير للبشرية لا من الحبّ الأناني للذّات.

يبدو تصوّر الأنوار الخاص للعدالة هو أقل ثورية ممّا يوحي به منتقدوها سواء تأسّفنا لذلك أم لم نتأسف. نعم ممّا لا شكّ فيه إنّ القانون هو تعبير عن الإرادة المستقلّة للشعب لكنّها إرادة محاصرة بحدود معيّنة. لقد صرّح مونتسكيو بصفته وفيّا جدّا لفكر القدامى بأنّ العدالة أسبق من القوانين وأرفع منها فقد كتب في مؤلفه "مقالة في الواجبات" يقول "ليست العدالة رهينة القوانين البشرية فهي قائمة على وجود الكائنات العاقلة وقابليتها للاجتماع لا على استعدادات أو إرادات خاصّة بهذه الكائنات." ويضيف مونتسكيو في روح

القوانين « L’Esprit des Lois » " إنّ القول بأنّ لا عدْل وأن لا ظُلمَ إلاّ ما تأمر به أو تمنعه القوانين الوضعيّة هو كأن نقول إنّ شعاعات الدائرة لم تكن متساوية قبل أن تُرسم الدائرة "*17 وعلى هذا الأساس فإنّ القوانين التي اضْطُهِدَ بمقتضاها البرجوازيون أو الكولاك[1](les koulaks) في روسيا ثمّ اليهود أو الغجر في ألمانيا كانت قوانين مخالفة لمبادئ العدالة، وهي مبادئ ليست موضع إجماع فحسب (كلّ إنسان كائنا من كان لا يقبل بسهولة ضرورة إبادة مجموعة من السكّان كي تنعم مجموعة أخرى) بل هي أكثر من ذلك موثّقة في دساتير أغلب البلدان الديمقراطية أو في ديباجاتها. إنّ إرادة الشعب هي إرادة مستقلّة وليست اعتباطية.

هكذا نخلص إلى القول بضرورة التمييز بين المواقف الرافضة تماما للأنوار وتلك التي تمثل تحويلات لوجهتها. وعلى هذا الأساس فإنّه لا يستقيم توظيف الحجج نفسها لمجابهة الموقفين. غير أنّ ما يلفت الانتباه هو تغيّر أهميّة كلّ منهما. فبالأمس كان خصم **الأنوار** من الداخل (الذي ينتقد الأنوار اعتمادا على مكاسبها) أقل تهديدا من ذلك الذي يهاجمها من الخارج أمّا اليوم فالعكس تماما هو الصحيح. ورغم ذلك بقي كلا الخطران قائمين باستمرار، وليس من قبيل الصدفة أنّ الذين ينتسبون إلى روح **الأنوار** يُضطرّون إلى الدفاع على جبهتين. وبهذا نفهم كيف أنّ إحدى جمعيات الدّفاع عن النساء اختارت تعريف نفسها بالسلب مرّتين " لا مومسات ولا خاضعات"، ففي إخضاع النساء رفض **للأنوار** وفي اختزالهنّ إلى

---

[1] تسمية لفلاّحين الذينَ استغنَوا في روسيا سنة 1917

..ممسات تحويل لوجهة معنى الحرية التي يطالبن بها. ومن الخطأ الإدّعاء أنّنا مجبرون على تبنّي هذا التوجّه إذا ما رفضنا التوجّه الآخر أو فعلنا العكس، ذلك أن توجها آخر مازال ممكنا أعني التشبّث بقيم الاستقلالية والإنسيّة والكونية.

ولنعد الآن إلى البعض من هذه المناظرات عسى أن نُعاينها عن قرب أكثر بعض الشيء.

3

اســـتقلاليـــة

منذ الانقلاب الذي أحدثه فكر **الأنوار** كانت توجد حركة مزدوجة تسير في اتّجاهين، الاتّجاه الأوّل يشتغل بالسّلب ويعمل على التحرّر من القيم المفروضة من الخارج والثّاني بالإيجاب وهو يعمل على بناء قيم جديدة نختارها نحن بأنفسنا. يقول **روسو** إنّ المواطن الصّالح هو ذاك الذي يعرف كيف "يتصرّف وفق قواعد حُكمه الشّخصي على الأشياء"، وفي فصل متزامن من دائرة المعارف يرسم **ديدرو** صورة أوّلية لبطله المثالي قائلا "هو فيلسوف يزدري كلّ فكرة مسبقة مثلما يزدري التّقاليد والقدامة والمتّفق عليه عالميّا والسّلطة وفي عبارة واحدة كل ما يفتن عقول النّاس، وبما أنّه كذلك فهو فيلسوف له جرأة الاعتماد على تفكيره الخاص"*[18]، إنّه فيلسوف يرفض الخضوع لأيّ أستاذ دون اقتناع، ويخيّر الاعتماد في تفكيره على ما هو في متناول كل إنسان، أعني شهادة الحواس والقدرة على إعمال العقل. وسيؤكّد **كانط** في أواخر القرن نفسه أنّ أوّل مبدأ للأنوار يكمن في تبنّي فكرة الاستقلالية حيث يقول " فلتكن لك شجاعة استعمال عقلك-أنتَ – ذلك هو شعار **الأنوار***[19]، "**الأنوار** هي أن يفكّر المرء بنفسه". ويضيف **ديدرو** في الاتّجاه نفسه أنّ "كلّ الوقائع متساوية من جهة كونها قابلة للنّقد" وفي مجال العلوم

الأخلاقية والسّياسية يقول **كوندورسيه** مُشدِّدا "ينبغي أن تكون لنا الجرأة على إعمال النّظر في كلّ شيء وعلى نقد كلّ شيء وحتّى على تدريس كلّ شيء". ويختم **كانط** بالقول:" قَرْنُنا هو قرن النّقد بأتم معنى الكلمة، النّقد الذي ينبغي أن يخضع له كلّ شيء"[*20]، لكن هذا لا يعني أنّ الكائن البشري يمكنه الاستغناء عن كلّ نوع من أنواع التقاليد، أي عن كل إرث نَقله إليه الذين هم أكبر منه سنّا، لأنّ وضعَه الطّبيعي يقتضي أن يعيش في سياق ثقافة معينة ومعلوم أنّ الثقافة بدءا باللّغة تُنقل إلى كلّ إنسان عن طريق أسلافه. ولا شكّ أنّ أسوأ الأحكام المسبقة هو أن نتوهّم إمكانيّة التّفكير بمعزل عن الآراء المسبقة. فالتّراث مُكوّن من مُكوّنات الفرد، إلاّ أنّه غير كاف لإضفاء الشّرعية على أيّ مبدأ أو الجزم بصحّة قضيّة من القضايا.

إنّ اختيار موقف معرفي من هذا القبيل له نتائج سياسيّة بديهيّة ذلك أنّ الشّعب يتكوّن من أشخاص وإذا ما بدأ بعض الأشخاص يُفكّرون بطريقة مستقلّة فإن الشّعب برمّته سيرغب في تقرير مصيره بنفسه. إنّ إشكالية مَصدَر السّلطة وشرعيّتها السياسيّة، ليست مسألة مستحدثة وقد كان لها خلال القرن XVIII تأويلان كبيران. فالبعض يرى أنّ المَلِك أخذ تاج المُلوكيّة من الله بقطع النّظر عن عدد الوسائط التي ينبغي تصوّرها بين هذا المصدر والمتلقّي الأخير، وبصفته حاكما باسم الحقّ الإلهي فإنّه غير مطالب بأن يبرّر مواقفه أو سلوكه أمام أيّ شخص على وجه الأرض. أمّا بالنسبة إلى البعض الآخر وهم الذين يستندون إلى العقل أو إلى الطّبيعة أو إلى نوع من العقد الأوّلي

...إن السّلطة تنبع من الشّعب ومن الحقّ العام ومن المصلحة، لأنّ الله ...ق الناس أحرارا ووهبهم عقلا. يقول **مونتسكيو**: "كلّ إنسان بما أنه كائن يتمتّع مبدئيا بروح حرّة ينبغي أن يحكم نفسه بنفسه"*21 ...الأمير كامل السّيادة في الحكم، لكن ذلك لا يعني أنّه غير مسؤول ...ما يفعل لأنّ سلطته يجب أن تخدم مصلحة بلده.

في هذا السّياق تحديدا يندرج إسهام **روسو** بكتابه **العقد الاجتماعي** حيث نجد مجمل أفكاره الرّاديكاليّة مفصّلة بوضوح. إنّ **روسو** لا يكتفي بالتبنّي الصّريح لفكرة الأصل الإنساني لا الربّاني السّلطة إنّما يضيف أيضا أنّ هذه السّلطة ينبغي ألاّ تنقل من شخص إلى آخر بل أن تسلّم مثل الأمانة إلى الخادم. فالسلطة كما سيذكر ...ك **روسو** لاحقا حق لا يمكن التصرّف فيه أبدا. وما أعارهُ الشّعب إلى حكومة معيّنة لفترة محدّدة من حقّه أن يستردّه إن شاء. إن المصلحة العامّة بما هي المصدر الوحيد للسّلطة تعبّر عن نفسها من خلال ما يسمّيه **روسو** الإرادة العامّة التي بدورها تُترجم إلى قوانين، فهو يقول "القوّة التشريعية ملك للشعب ولا يمكن أن تكون ملكا لأحد غيره" وإذا قبلنا أن نسمّي "جمهورية " كلّ **دولة** تحكمها قوانين ...صبح عندئذ "كل حكومة شرعية حكومة جمهورية"*22، وعلى حدّ ...ول **روسو** فإنّ الشعب نسي أنّ السلطة حتّى عندما يمارسها الملك هي في الأصل مِلكٌ له ومن حقّه أن يستردّها في كلّ وقت. وستعمد مجموعة من البشر في إحدى المستعمرات البريطانية بعد بضعة سنوات

إلى استخلاص النّتائج المعقولة من هذا المنطق الرّوسَوي لتعلن عن حقّها في اختيار حكومتها بنفسها وبكامل الحرّية وهكذا ستولد أوّل جمهوريّة حديثة بالمعنى الذي يقصده **روسو** والتي أُطلق عليها اسم **الولايات المتحدة الأمريكية** وسينادي صانعو **الثورة** الفرنسية بعد بضعة سنوات كذلك بهذه الأفكار نفسها.

بالتّوازي مع تحرّر الشعب تحصّل الفرد أيضا على استقلاليّته فصار يسعى إلى التعرّف على العالم دون رضوخ إلى سلطات الماضي ويختار دينه بحرّية كما صار من حقّه التعبير عن أفكاره في الفضاء العمومي وتنظيم حياته الخاصّة وفق ما يرى. ولا يذهبَنَّ في ظنّك أنّ مفكّري **الأنوار** بإعطائهم التّجربة والعقل دورا أهمّ بالنسبة إلى التّقاليد قد سحبوا ذلك على طبيعة البشر فهم يعرفون حقّ المعرفة أن نوعنا نحن البشر يفتقر إلى رجاحة العقل يقول **هيوم** "العقل عبد للأهواء وينبغي أن يكون عبدًا لها فقط" ليلاحظ بعد ذلك أنّ هذا العقل لا يُستخدم دائما عن دراية ويضيف " إذا كنتُ أفضّل أن يدمَّر العالم بأسره على أن يُخدَشَ إصبعي فليس في تفكيري هذا ما يُناقض العقل"*23.

ذلك أنّ العقل وسيلة يمكن أن تُستخدم دون مبالاة للخير أو الشّر على حدّ سواء. فالشرّير لا بدّ له من تسخير قدرات عقليّة جبّارة حتّى يرتكب جريمة كبرى! والبشر تقودهم عموما إرادتهم ورغباتهم، عواطفهم ووعيهم وتقودهم كذلك قوى ليس لهم عليها من سلطان، غير أنّ العقل يمكن أن ينير لهم السبيل عندما ينخرطون في البحث عن الحقّ والصّواب.

إنّ البشر يتمنّون الاستقلاليّة حقّا. لكن الاستقلاليّة لا تعني الاكتفاء الذّاتي. فالنّاس يولدون، ويحيَون ويموتون في المجتمع، هذا المجتمع الذي لولاه ما كانوا بشرا. و ينشأ وعي الطفل من نظرة الآخرين إليه، ونداؤُهم هو الذي يوقظ فيه مَلكة الكلام، بل إنّ شعور الإنسان بوجوده، ذلك الشّعور الذي لا غنًى لأحد عنه، يتأتّى من التّفاعل مع الآخرين. وكلّ كائن بشري يولد مُصابا بقصور خلقي أي بشعور بالنّقص فيسعى إلى سدّه عن طريق التعلّق بالبشر المحيطين به وطلب مودّتهم. ومرّة أخرى نجد **روسو** هو الذي يُعبّر بأكثر ما يكون من قوّة عن حاجة الإنسان إلى الآخرين. وتعتبر شهادته ثمينة جدّا بصفته فردًا، كان دائما يشعر بعدم الارتياح في حضور الآخرين ويفضّل الابتعاد عنهم بيد أنّ العزلة هي أيضا شكل من أشكال هذه الحياة المشتركة التي لا يمكن ولا يستحسنُ التخلّي عنها يقول "إنّ أجمَلَ وضع لنا في الوجود هو ذاك الوضع العلائقي الذي تتوفّر فيه الحياة مع الجماعة وذاتنا نحن، *ذاتنا الحقيقية* ليست كلّها فينا، والحاصل في نهاية الأمر أن تركيبة الإنسان في هذه الحياة هي هكذا على نحو يجعلنا لا نتوصّل أبدا إلى الاستمتاع بذاتنا دون مساعدة الغير"[*24] وهذا لا يعني من جهة أخرى أنّ الحياة كلّها في المجتمع هي حياة حلوة، **فروسو** لا يكفّ عن تحذيرنا من الاستلاب الذي قد يصيب الذّات تحت ضغط الموضة أو تحت ضغط الرّأي العام وما يقال فينا. لقد دأب النّاس على العيش دائما في ضوء نظرة الغير لهم وتخلّوا عن كينونتهم حتّى صاروا يهتمّون بمظهرهم فقط.

ويجعلون من التبرّج أمام الجمهور هدفهم الأوحد. أصبحت "رغبتهم في الشهرة " و"حرصهم الشديد على جعل الغير يتحدّث عنهم" و"هياجاهم في السعي إلى التميّز"*25 أهمّ الدواعي المتحكمة في تصرّفاهم التي ازدادت تنميطًا بقدر ما خسرت من جهة المعنى والقيمة. لقد بدأت فكرة تمجيد العزلة تصبح عرضة للتحريف منذ اللحظة التي ظهرت فيها. ونجد ذلك في مؤلّفات **ساد**[1] (Sade) الذي أعلن أنّ العزلة هي خير ما يعبّر عن حقيقة الكائن البشري فهو يقول "ألسنا نولد جميعا عُزّلاً؟ بل أذهب إلى أبعد من هذا فأقول جَميعنا البعض عدوّ للبعض الآخر، جميعنا في حالة حرب دائمة ومتبادلة"*26 ثمّ يستنتج اعتبارا لهذا الوضع الأصلي للوجود الإنساني، ضرورة جعل الاكتفاء الذاتي قاعدة الحياة، فلسان حاله يقول: لذّتي هيَ كلّ ما يهمّني، وليس عليّ أن آخذ الآخرين بعين الاعتبار، اللّهم فيما تقتضيه حماية نفسي من تدخلاهم في شؤوني الخاصّة. كيف لنا ألاّ نعتبر هذه الأقوال السّادية أقوالا مضادّة لروح **الأنوار** فحسب بل كذلك لمجرّد الحسّ المشترك؟ ففي أيّ مكان حدث أن شاهدنا طفلا يولد معزولا(في غياب أمّه) وبصفة أخص شاهدنا فيه طفلا يبقى على قيد الحياة بمفرده في العالم؟ إنّ البشر هم بالذّات النّوع الحيواني الذي يُعتبر صغيره أكثر الصغار بطءًا في اكتساب الحدّ الأدنى من الاستقلاليّة، فالطّفل المهجور يموت بفعل غياب العناية لا بفعل

[1] كاتب فرنسي (1740-1814) قضى معم فترات حياته في السجن حيث كتب أكثر مؤلفاته التي ترشح بإباحية مفرطة وبتمجيد لكلّ أنواع الشذوذ الجنسي خاصة.

"حرب دائمة ومتبادلة". بل على عكس ما يدّعي **ساد** فلعلّ هذه المشاشة طويلة الأمد هي الأصل في ذلك الشّعور بالشّفقة المألوف لدى جميع الكائنات البشريّة.

لقيت تصريحات **ساد** هذه على الرّغم من انعدام واقعيتها تماما لحاحا كبيرا خلال القرون اللاّحقة لدى كتّاب يؤكدون بنغمة جماعيّة أنّ الكائن هو أصلا وجوهريا كائن أعزل (غريب أمر هؤلاء، أفلم يرّوا طفلا يولد وأطفالا يكبرون) ومن بين هؤلاء الكتّاب نذكر — وحسبنا هذا المثال فقط– **موروريس بلانشو**[1] (Maurice Blanchot) في كتابه **لوثريامون** و**ساد**(Lautréamont et Sade)، **وجورج باتاي**[2](Georges Bataille) في كتابه **الإيروسيه** (L'Erotisme) حيث يرى كلا هما في الأقوال السّابقة الفضل الأكبر **لساد**. وعلى حدّ قول **بلانشو** فإنّ كلّ شيء لدى **ساد** قائم "على حقيقة العزلة المطلقة للكائن البشري باعتبارها حقيقة أوّليّة. وقد عبّر **ساد** عن هذه الفكرة وكرّرها بصيغ شتّى: الطّبيعة جعلتنا نولد عزّلا وليس ثمّة أيّ نوع من العلاقات بين إنسان وآخر [...] الإنسان الحق يعرف أنّه أعزل ويقبل أن يكون كذلك" ويقبل **باتاي** نفس الرأي، مستشهدا بهذه الصفحات من كتاب **بلانشو** فيقول "إنّ الإنسان الأعزل الذي يتحدّث باسمه **ساد** لا يقيم وزنا بأي قدر كان لأمثاله من بني البشر" ويضيف **باتاي** أنّه لهذا السبب ينبغي الاعتراف بالجميل لهذا الكاتب

---

[1] كاتب وروائي فرنسي (1907...) مجدّد في الرواية والنقد من مؤلفاته (L'espace littéraire)

[2] كاتب فرنسي (1897-1962) له كتابات عديدة. أسّس الكثير من المجلات، أعلى من شان الايروسيّة واعتبرها الفضاء الحقيقيّ لكلّ ابداع ، من أهم مؤلفاته (L'Erotisme)

يقول" قد قدّم لنا **ساد** حقيقة صورة وفيّة عن الإنسان، ذلك الإنسان الذي لا قيمة للغير بالنّسبة إليه". 27*

تظهر سيادة الفرد في تأويل **باتاي** لخطاب **ساد** على وجه الدقّة في نفي كلّ ذات مغايرة لذاتنا يقول " المتضامن مع الآخرين لا يكون سيّدا في موقفه " فالانشغال بهموم الآخرين لا يمكن أن يتأتّى إلاّ من خشية الإنسان تحمّل مسؤوليته كامل التّحمل" وحسب **بلانشو** " فانّ الإنسان [الإنسان الحق] هو ذاك الذي يتنكّر لكلّ ما في ذاته لأنّ ما في ذاته ليس من عنده بل هو حصيلة سبعة عشر قرنًا من الجبن".[1]

هكذا نلاحظ أن استقلاليّة الفرد يبالغ فيها هنا إلى أقصى حدّ بحيث تحطّم ذاهّا بذاهّا بما يعني أنّها نفي لجميع الكائنات التي من حولها وأنّها تبعا لذلك نفي للذات.

إنّ الكتّاب الذين بلوروا مطلب الاستقلالية بنوعيها: استقلاليّة الفرد واستقلاليّة الجماعة لم يكن يَدُور بخلدهم أنّ صراعا يمكن أن يظهر بين هذين الغرضين، لأنّهم كانوا يتمثلون سيادة الشّعب على منوال الحريّة الفرديّة والعلاقة بين الأمرين عندهم إذن علاقة استمرار. وكان **كوندورسيه** هو أوّل من ألمح إلى خطر هذا الصّراع. والحقيقة أنه بصفته عضوا منتخبا في المجلس التّشريعي كان في موقع سمح له بملاحظة الانحرافات الممكنة للسّلطة التي هو واحد من ممثليها، وقد عبّر عن تحذيراته من إمكانات اكتساح السّلطة الجماعيّة للحريّة

---

[1] سبعة عشر قرنا بعد ظهور المسيحيّة وبحلول القرن XVIII بدأ الإنسان يتنكر لذلك التراث الذي شكل عقله وشخصيته ونظرته للعالم فذاته حصيلة ما فرض عليه من مفاهيم تراثية.

الفرديّة اكتساحا مفرطا بمناسبة انكبابه على مشاكل التّربية العموميّة، فالمدرسة عند **كوندورسيه** ينبغي أن تحجم عن كلّ ضرب من ضروب التوجيه الإيديولوجي. يقول "قد تصبح حرية التّعبير عن هذه الآراء مجرّد وهم إذا ما استفرد المجتمع بالأجيال النّاشئة ليملي عليهم ما يجب أن يعتقدوا ". إنّ مثل هذا النّمط من التّعليم الذي لن يكون التّلميذ قادرا على تقييمه بنفسه ولا الاعتراض عليه سيغرس فيه "أفكارا مسبقة " هي رغم كونها صادرة عن الإرادة الشّعبية لن تكون أقل استبدادية، فهذا التّعليم سيمثّل إذن " اعتداء على جانب من أثمن جوانب الحرية الطبيعيّة". ولهذا السّبب لا بدّ من تخصيص مساحة معيّنة وجعلها خارجة عن فاعلية القوّة العامّة فتُصان بذلك القدرة النّقديّة لدى الأفراد "إنّ الهدف من التّعليم لا يكمن في جعل النّاس يعجبون بنوع من التّشريع الجاهز بل في جعلهم قادرين على تحديد قيمة ذلك التّشريع وإصلاحه"[28*].

نحن اليوم في وضع يسمح لنا أن نعترف بما كان عليه **كوندورسيه** من بعد نظرٍ لأنّه وصف في هذه الأسطر القليلة الطّريقة التي استطاعت من خلالها الأنظمة الشّمولية في غضون القرن XX قمع شعوبها (سأعود إلى هذه المسألة لاحقا)، فمنذ سقوط هذه الأنظمة انتبهنا إلى أن تحويلا للأنوار إلى عكس وجهتها كان ممكنا أن يحدث أيضا، وعرفنا أن آثار ذلك التّحويل كانت بدورها محزنة. ليست الدّولة وحدها التي تقدم على حرمان سكّان البلاد من حرّيتهم، بل هناك بعض الأفراد الأقوياء جدّا الذين لهم القدرة على الحدّ من

السّيادة الشّعبية، والخطر في هذه الحالة غير متأتّ من الحكّام الدّيكتاتوريّين بل من بعض الأشخاص من ذوي الإمكانات المادّية الضّخمة.

لنأخذ مثالين عن هذا التّقلص لسيادة الشّعب هما على صلة بالعلاقات الدّولية. المثال الأوّل متأتّ من العولمة الاقتصاديّة، فالدّول هي اليوم قادرة على الدّفاع عن حدودها بالسّلاح إن اقتضى الأمر ذلك، لكنّها لم تعد قادرة تماما على إيقاف مرور رؤوس الأموال. ولهذا السبب أصبح بامكان شخص أو مجموعة من الأشخاص الذين على الرغم من كونهم لا يتمتّعون بأيّة شرعيّة سياسيّة بمجرّد الضغط على حاسوبهم الإبقاء على رؤوس أموالهم حيث هي أو تحويلها إلى أماكن أخرى، فهم قادرون بهذه الكيفية إمّا على إنقاذ بلد معيّن من كارثة على وشك الوقوع أو إغراقه في البطالة. وبامكان هؤلاء إثارة قلاقل اجتماعيّة أو المساعدة على إيقافها... إنّ الحكومات التي تعاقبت على بلد مثل **فرنسا** كان يمكن أن تصبح راضية عن أدائها كل الرّضا لو قدرت على تخفيض البطالة، ولا شيء يثبت الآن أنّها مازالت تملك الوسائل الكفيلة لتحقيق ذلك. ليست مُراقبة الاقتصاد من مشمولات السّيادة الشّعبية ولا مناص من الإقرار بالحدود المفروضة على الاستقلاليّة السّياسية سواء أعجبنا هذا الأمر أم تأسّفنا له.

أما المثال الثّاني فمأتاه من مجال مغاير تماما أقصد تحديدا مجال الإرهاب على الصعيد الدّولي. إنّ الاعتداءات التي حصلت مؤخّرا هنا أو هناك ليست من صنيع دُول تسلك سياسة عدوانيّة بل صنيعة أفراد

أو مجموعة من الأفراد. فسابقا كانت الدولة وحدها، أعني دولة بعينها ولابدّ أن تكون من أقوى الدول أيضا، قادرة على تنظيم عملية معقدة مثل العمليات التي أدّت إلى تفجيرات **نيويورك** أو **اسطمبول** أو **مدريد** أو **لندن**، أما هذه المرّة فتنظيم العمليّة يعود إلى بضع عشرات من الأشخاص. ولا ننسى أن صناعة أسلحة خطيرة صارت في متناول مجموعات من الخواص بفعل التقدم التكنولوجي وهي أسلحة أصبحت في الوقت نفسه أقل غلاءً فأقل، ثم إنّ صغر حجمها يساعد على نقلها بسهولة أكثر من ذي قبل. فمجرد هاتف جوال يكفي لإحداث تفجير- وانظر كيف أصبح الشيء الأكثر تداولا سلاحا رهيبا ! لقد أصبح الأشرار قادرين إذن على التخفّي دون عناء يذكر، وعلى الإفلات من كلّ ردّ فعل عسكري لأنّ الشخص ليس له إقليم ينتمي إليه. فهؤلاء المجرمون يأتون من عديد البلدان لكنهم لا يمثّلون أي بلد منها. هم أناس لا جنسية لهم، وقد تبين أنّ الدول الحديثة ليست لها الوسائل الكافية لحماية نفسها ضدّ هذا الوجه الآخر من العولمة المدمّر أيضا لسيادتها. نلاحظ في مستوى آخر أنّ سكان هذه الدّول هم عرضة أيضا إلى ضرب من التآكل لاستقلاليتهم مُتأت من الداخل لم يعد مصدره سلطة الدولة بل قوى أخرى منتشرة هنا وهناك وهي قوى أصبح من الصّعب أكثر تحديدها بوضعها تحت أي عنوان. لن نقف طويلا في هذا السياق كذلك على القمع الذي يمارسه الجهاز الاقتصادي وهو قمع صار بمثابة الشكل المجهول للقدر والذي يمنع الفرد من توظيف إرادته (كيف له بمفرده ايقاف البطالة؟). ثمة قوى أخرى لا تقلّ قدرة على احداث الشلل،

فنحن نتخذ قراراتنا بمفردنا تماما فيما نظنّ لكن لمّا صارت كلّ وسائل الإعلام الكبرى تكرّر على مسامعنا وأعيننا من الصّباح إلى المساء ويوما بعد يوم بما يشبه المطرقة الخبر نفسه أصبحنا لا نملك ما يكفي من الحرية لبلورة آرائنا. وسائل الإعلام الجماهيرية صارت حاضرة في كل مكان: صحافة، راديو وتلفزيون بالخصوص، والحال أن القرارات التي نتخذها قائمة على أساس ما يتوفّر لدينا من معلومات. وهذه المعلومات حتى إن افترضنا كونها غير خاطئة هي معلومات وقع انتقاؤها وفرزها وتجميعها كي توجّهنا نحو هذا الاستنتاج عوضا عن غيره، ومع ذلك فإنّ أجهزة الإعلام لا تعبّر عن الإرادة العامّة وليس لنا أن نأسف لهذا الأمر لأنّ الفرد ينبغي أن يكون قادرا على الحكم في الأمور بنفسه لا تحت ضغط قرارات صادرة عن الدولة، وللأسف لا شيء يضمن حياد هذه المعلومات.

في بعض البلدان أصبح من الممكن اليوم- إن توفر الكثير من المال – اشتراء قناة تلفزيونية أو خمس قنوات أو عشر ومحطات راديو وصحف وجعلها تقول ما نتمنّى قوله حتى يتسنّى لمستهلكيها قرّاءً ومستمعين ومشاهدين التفكير بدورهم في ما نتمنّى أن يفكروا فيه. لكن في هذه الحالة لم يعد الأمر يتعلّق بنظام ديمقراطي بل على الأصحّ بنظام بلوتوقراطي (ploutocratie) إذ ليس الشعب هو الذي يملك السّلطة عندئذ بل هو المال بكل بساطة.

في مستويات أخرى لم تعد المسألة ذات علاقة بالمال بل ارتبطت بنوع من الضغط الذي تمارسه الموضة أو متطلبات العصر أو مقتضيات المكان حيث لا يخضع الصحافيون إلى **الدّولة** ولا يشتري

... غير أنّهم جميعا يساندون الرأي نفسه و يقلدون ... الأ... خطوة بينهم ويخشون الظهور بمظهر الغافل عن "...." ويشعرون بأنّهم مسؤولون على أداء الرسالة نفسها. ولئن ... هذه الظاهرة في حدّ ذاتها غير جديدة فإنّ قوّتها تضاعفت عشر ... في عالمنا هذا الخاضع إلى الإعلام المستمرّ. فالمتفرّج أو السامع أو القارئ الذي يعتقد أنّه يختار آراءه بحرّية، هو واقع بالضرورة تحت ... والأمل الذي بعثته الانترنات، أعني تلك الأخبار التي ... في متناول الجميع والتي يبثّها أناس لا رقابة عليهم، أقول هذا ... نفسه قد يكون لا طائل من ورائه أيضا، إذ ليس الخبر وحده ... الذي يفلت من الرّقابة بل كذلك التّلاعب بالخبر والحال أن لا ... يسمح لمتعاطي الانترنات ذي المستوى المتوسط أن يميّز بين هذا ...

إنّ الرأي العام، متى كان قويّا جدّا فهو يقلّص حرّية الفرد الذي لا يملك في نهاية الأمر سوى الخضوع إليه. وقد كان **روسو** حسّاسا ... لهذا البعد الخاص بالمجتمعات الحديثة وكان ينصح لهذا السبب ... الأطفال في عزلة نسبية بعيدا عن ضغوطات الموضة والأفكار ...، وكان يفضل للغرض نفسه الهروب من المدن الكبرى. ... هذا الحلّ حتّى في ذلك الوقت يبدو طوباويا ربّما، في حين أنّ العالم سار منذ ذلك الوقت في الاتجاه المعاكس، فوسائل الإعلام الجماهيري وبصفة خاصة التلفزيون دخلت الفضاء الشّخصي الذي ... فيه الفرد في المدينة كما في الرّيف وصار الأطفال بصفة أخصّ يمضون ساعات عديدة كل يوم أمام الشاشة الصغيرة. صحيح أن

التلفزة غير خاضعة لوصاية **الدولة** غير أنها في حاجة إلى المال كي تشتغل وهي تجده في الإشهار وبعبارة أخرى لدى بائعي المواد الاستهلاكية. والتلفزة تقدّم لنا كذلك أنموذجا للاحتذاء عبر الإشهار ولكن أيضا عبر أنماط العيش التي تُعرض في تقاريرها أو في أشرطتها الخيالية دون أن تعبّر عنه البتّة بطريقة واضحة وهو ما كان من شأنه على الأقلّ مساعدتنا على وضع هذا النموذج موضع السؤال.

إنّ فكر **الأنوار** يؤدّي إلى تنمية الروح النقدية، وهذا المبدأ ينبغي الدّفاع عنه دائما خصوصا ضدّ أولئك الذين يردّون الفعل على هذا النّقد أو ذاك الذي لا يعجبهم فيرفعون القضيّة مباشرة أمام المحاكم. فلا بدّ من حماية حريّة الرأي بما في ذلك حريّة التعبير عن الآراء المزعجة. ولكنّ هذا لا يعني أنّ كلّ موقف نقدي هو في حدّ ذاته محَلّ إعجاب فإن تَبَنّينا موقف القدح المعمّم مستغلّين بذلك حريّة الرّأي السّائدة في الفضاء العمومي الديمقراطي، فإنّ النّقد عندئذ يصبح عبثا لا طائل من ورائه باستثناء إفساد الفكرة نفسها التي ينطلق منها. ذلك أنّ الإفراط في النّقد يقتل النّقد. وفي تقاليد **الأنوار** كان النّقد يمثل المرحلة الأولى من حركة مزدوجة تشمل النّقد وإعادة البناء. في هذا السياق يحكي **ريمون أرون**[1](Raymon Aron) في كتابه **مذكرات** (Mémoires) عن حادثة ساهمت في تكوين مرحلة شبابه، حيث يذكر أنّه بفعل الانزعاج الذي أصابه أمام صعود النازية خلال الثلاثينات في ألمانيا، كان يلقى خطابات شديدة الانتقاد لموقف الحكومة الفرنسية وكان أحد الوزراء في **فرنسا** يصغي إليه بانتباه

---

[1] كاتب فرنسي (1905-1983) اشتهر بنقده الجذري للماركسية.

ءرم على نقل أقواله إلى رئيس المجلس إلاّ أنه طلب من أرون، أن يقدم خطوة أخرى ويجيب أوّلا عن هذا السؤال: " ماذا كنت تفعل لو كنت مكانه؟". *29

وأصبح أرون، لأنه استطاع استخلاص العبرة من هذا الدرس، مثلا خارجا عن المألوف. ومعنى هذا أنّ الخطاب النّقدي بدون المثل الإيجابي الذي يقابله يدور في حلقة مفرغة. إنّ التشكيك المعمّم والاستهزاء المنظّم ليس لهما من الحكمة إلا المظهر، وهما بتحويلهما روح الأنوار عن وجهتها يخلقان عائقا قويّا يعطّل مسيرتها.

4

لائكــــــيـــــة

ليست السلطة الملكية القائمة باسم الحق الإلاهي وحدها، هي التي تُهدّد استقلالية المجتمع، فالمجتمع يمثل مجموعة معقّدة من قُوى عديدة تتصارع فيما بينها وقد تعوّدنا منذ بدايات التاريخ الأوروبي على التّمييز بين السلطة الزّمنية والسلطة الرّوحيّة. وعندما تتوفر، لكلّ واحدة منهما الاستقلالية في مجالها وتصبح بذلك في مأمن من التدخلات الأخرى، نقول إننا إزاء مجتمع **لائكي** أو نقول كذلك **دنيوي**.

ربّما ذهب بنا الظن أنّ العلاقة بين السّلطتين كانت قد حُسمت دفعة واحدة في ذلك القسم من العالم الذي هيمنت عليه التقاليد المسيحية بما أنّ **المسيح** أعلن أنّ مملكته ليست من هذا العالم وأنّ طاعة **الله** لا دخل لها في طاعة **القيصر**. لكنّ غواية الاستحواذ على كلّ السلطات استيقظت خلال القرن IV م. وتحديدا منذ اللّحظة التي فَرض فيها الإمبراطور **قسطنطين** (Constantin) المسيحيّة دينا للدّولة. ويمكن فهم الدّافع إلى هذه الحركة بسهولة. فالسلطة الزمنية تشرف- فيما يقال- على الأجساد والسلطة الرّوحية تشرف على الأرواح. لكنّ الجسد والرّوح ليسَا كِيانَين قائمين ببساطة جنبا إلى جنب بل بينهما بالضرورة داخل كلّ ذَات نوع من المراتبية. وبالنسبة إلى المسيحية، فإنّ الرّوح هي التي ينبغي أن تسيطر على الجسد. وتبعًا لذلك فمن حقّ المؤسسات الدّينية أي **الكنيسة** لا أن تكون لها الهيمنة المباشرة على الأرواح فحسب، بل لها الحق كذلك بطريقة غير

مباشرة في مراقبة السّلطة الزّمنيّة والتحكّم فيها. وستسعى السّلطة الزّمنية بدورها إلى الدفاع عن صَلاَحياتها وتطالب بحقّها في الإشراف على كلّ الشؤون الدنيوية بما في ذلك الإشراف على مؤسّسة من نوع **الكنيسة** وهكذا أصبح كلّ واحد من الطّرفين المتخاصمين مدفوعا – كي يحمي استقلاليّته- إلى اجتياح مَجال الطّرف الآخر.

سنة 754م عَمَدَ أنصار السّلطة الرّوحية المطلقة – كي يبرّروا مطامحهم- إلى اختلاق وثيقة مُزوّرة من شأنها أن تقوم بدور حاسم في هذا الصراع تسمّى **هبة قسطنطين** (La Donation de Constantin)، تلك الوثيقة المزعومة التي مفَادها أنّ أوّل إمبراطور مسيحي لم يعهد إلى البابا بمسؤولية الإشراف على أرْواح المؤمنين فحسب بل كذلك بالسيادة على مناطق كامل **أوروبّا** الغربيّة. وفي النصف الثاني من القرن XII وبالتحديد خلال فترة البابا III ستُصبح هذه المزاعم مُقنّنة بوضوح ضمن العقيدة المسمّاة **تَمام النفوذ** (plénitude potestatis) التي يكون للبابا بمقتضاها سيفان رمزيّان: السيف الرّوحي والسيف الزّمني، في حين لا يملك الإمبراطور سوى السيف الزمني ومعنى هذا إذن أنّ البابا هو رئيسه المباشر في سلّم المراتبيّة.

يمكن القول إنّ الأمر في هذا السياق تحديدا يتعلّق بمشروع إقامة نظام تيوقراطي يمثل أوّل صورة لتمام النفوذ، بحيث تكون السلطة الزمنية بكل بساطة في خدمة المشروع الديني. ومقابل هذا المشروع بدأ يتبلور في الوقت نفسه شكل مغاير تماما يسعى إلى جعل الكنيسة أداةً من بين أدوات أخرى في خدمة السلطة الزمنية، وقد كان

الأباطرة الأكثر قوّة يجسّدون هذا الموقف (الذي كان سابقا موقف **قسطنطين** نفسه) والذي يسمى أحيانا القيصرية البابوية (Le césaropapisme) ولِهذا الموقف صيغٌ متعدّدة تتعارض مع التيوقراطية لكنّها لا تتعارض مع الطموح إلى نوع من تمام النفوذ. والحاصل أنّه سواء تكون الدولة في خدمة الكنيسة أو العكس فإنّ كلاًّ من الطرفين كان يرغب في امتلاك السلطة بتمامها وكَمَالها. غير أنّ أحدهما لم يستطع تحقيق أي انتصار على الآخر وكانت استحالة الانتصار هي العَامل الوحيد الذي يجعل إحداهما تَحُدُّ من قوّة غريمتها. وهكذا كانت السلطة المدنية والسلطة الكَنسية مُتَواجدتين طيلة كامل الفترة التي نسمّيها **العصر الوسيط**. وكان الحدّ الفاصل بينَهما يتغيّر باستمرار ليقف عند الخطّ الذي تنتهي إليه آخر معاركهما وقد انفرد كل منهما بالحُكم داخل دائرته، أمّا الأفراد فلم يكن يتوفّر لديهم أيّ نوع من حُرّية الاختيار.

بداية من فترة **الإصلاح** (La Réforme) ستغيّر مصطلحات المناظرة بين الطرفين بفضل المكانة التي يُوليها فكر **الإصلاح** إلى الفرد فصار ممكنا للفلاّح البسيط إذا ما عرف كيف يخاطب **الله** أن يُعطى له الحق حتى في مناظرة مع البابا الذي لم يعد، مهما علا شأنه، في مَأمن من تهمة الزندقة. وكان **لوثر** (Luther) في مرحلة أولى يرى أن الملك صاحب السلطة الزمنية مُطالبٌ باحترام ذلك المجال المنيع الذي يسمّيه علماء اللاهوت "الأفعال المحايثة « Les actes immanents» ، أي العلاقة مع **الله** و الحياة الجوّانيّة والمعتقد، فلا أحد ينافس الأمير في ممارسة السلطة. لكن سُلطته لها حدّ تقف عنده، لا يتمثّل في سلطة

الكنيسة بل في ضمير الفرد والفرد لا حسابَ له في هذا الشأن إلاّ مع **الله**. وهكذا نلاحظ كيف أنّ قوّة ثالثةَ بدأت تظهر في هذا السّياق لتُشوّش على التقابل السّابق بين السّلطة الزّمنيّة والسلطة الروحية إنّها قوّة الفرد الذي صار يراقب بمفرده تواصله مع **الله** والذي قد يصبح بامكانه في مرحلة ثانية الانفراد بمراقبة مساحات أخرى غير خاضعة لهَيمَنة السلطات القديمة، فعبارة "فرد" « individu» لم تكن في البداية إذن سوى اسم الإطار الذي يسمح بحماية التجربة الدينية من تدخّلات السّلطة السّياسيّة. إلا أنّ هذا الإطار يمكن أن يتطوّر ليُصبح عندئذ إطارًا يحمي الإنسان من **الدولة** ومن السّلطات الكنسيّة على حدّ سواء. وهذا هو معنى اللاّئكية الحديثة.

إنّ تاريخ **أوروبا** المعاصرة من **النّهضة** إلى **الأنوار** من **ايرازم** (Erasme)[1] إلى **روسو** هو تاريخ تفعيل للفصل بين المؤسّسات العموميّة والتقاليد الدّينيّة. وهو أيضا تاريخ توسيع لمجال الحريّة الفرديّة. وهذا ما حصل فعلا، لأنّ السّلطة الزمنيّة **للكنيسة** تزعزعت رغم أنه لم يُقْضَ عليها، وتشهد على هذا العديد من المساعي التي اتّخذت لصالح التسّامح الدّيني. وخذ لك شاهدا من بين الكثير من الشواهد ما كتبه **روسو** إلى **فولتير** سنة 1756 "أنا ساخط مثلكم من أنّ كل شخص لا يحظى في إيمانه بالحرية المثلى ومن جرأة بعض الناس على مراقبة ما في داخل الضمائر والحال أنّه يستحيل عليهم النّفاذ إليها"*30.

[1] مفكر هولندي (1469 – 1539) من روّاد الحركة الإنسيّة دافع بقوة عن التّسامح في المجال الدّيني، له كتاب (Eloge de la Folie).

لقد أصبحت أطراف من المجتمع بأكملها تطالب الواحدة تلو الأخرى بسحب الوصاية الدينية وبالحق في الاستقلالية. ومن المطالب الأكثر دلالةً في هذا السياق ذلك المطلب الذي تقدّم به سيزار **بيكـــّاريا** (Césare Beccaria)[1] صاحب مقالة بعنوان **في الجرائم والعقوبات** (Des délits et des peines) والتي بيّن فيها بوضوح الفارق بين الإثم والجريمة وهو تمييز يسمح بإبعاد نشاط المحاكم عن الإطار الدّيني. إنّ القوانين في رأيه لا شأن لها إلاّ بالعلاقات بين البشر في المدينة وما يحدث من خرق للقوانين لا صلة له البتـــّة بالعقيدة الدّينية والخَطايا بدورها لا تقع تحت طائلة القانون وهكذا لم يعد ثمّة مجال للخلط بين الحقوق واللاّهوت. ويشير **بيكّاريا** إلى أمر آخر يهدّد حرية الفرد غير متأتٍّ من **الكنيسة** (التي ليس لها أن تمتلك السلطة الزمنية) ولا من **الدولة** (التي ليس لها أن تتدخّل في الشّأن الرّوحي) بل من العائلة حيث يمكن للأب (الرئيس) أن يمارس استبدادًا على الأفراد ويحرمهم من الاستقلالية أعني تلك الاستقلالية المكتسبة إزاء البنى الاجتماعيّة. ويرى **بيكاريا** أنّه كما أنّ لكل فرد بلغ سنّ الرّشد الحق في التوجه إلى **الله** مباشرة، فإنّ له الحق كذلك في التوجه مباشرة إلى **الجمهورية** التي هو واحد من أعضائها، كي يتمتّع بما تضمنه من حقوق. فهو يقول "ستهبّ روح الحرية لا على الأماكن العامّة ولا على مجالس الأمّة فحسب بل كذلك داخل البيوت حيث تكمن إلى حدّ كبير سعادة الأفراد أو تعاستهم" *31.

[1] رجل قانون إيطالي (1738 – 1794) ساهم في إصلاح القانون الجزائي في أوروبا.

إنّ سلوك الفرد في ظلّ نظام ديمقراطي ليبرالي حديث بدل أن يبقى موزّعا على المجال الزمني والمجال الرّوحي أصبح يتترّل ضمن ثلاث دوائر في أحد الأقطاب نجد الدّائرة الشخصية الخاصة التي للفرد وحده أن يتصرّف فيها دون أن يكون لأي شخص آخر حق مراجعته في أي شأن منها. ذلك أنّ حرية المعتقد أخذت تتسع منذ فترة **الإصلاح** حتّى أصبحت تعني الحرية في كل التصرفات الخاصة. وفي قطب مقابل نجد الدائرة القانونية حيث يكون الفرد محكوما بضوابط صارمة تفرضها **الدولة**، وهي ضوابط ليس له أن يتجاوزها وإلاّ صار مجرما. بين هذين القطبين توجد منطقة ثالثة فسيحة هي المنطقة العمومية أو الاجتماعية التي تسودها مجموعة من السُنن والقيم، لكنّها لا تحمل طابع الإلزامية ففي حين تَصوغُ القوانين أوَامر وتفرض عُقوبات يُكتفى في هذا المجال بإسداء النّصائح أو التّعبير عن الشّجب في إطار جدال عمومي مثلما هو الشأن بالنسبة إلى القواعد الأخلاقيّة أو الضّغوطات التي تمارسها الموضة أو روح العصر أو التّعاليم الدّينية (هذا هو إذن المجال عينه الذي كانت تحتله السلطة الرّوحية في الماضي).

إنّ خارطة هذه المجالات الثلاثة تختلف من بلد إلى آخر بَيد أنّ الجميع يُقرُّ بضرورة التمييز بينها وضبط حدودها. وفي نظر معاصرينا اليوم فإنّ اللاّئكية تكمن في أن يبقى كل واحد سيّدا في بيته دون تجنٍّ على حريّة الآخرين، و**الدولة** هي التي تتحكّم في المجال القانوني دون أن تملي إرادها على المجتمع المَدَني. و المجتمع المَدَني يحتل الدائرة العمومية، لكنّ نشاطه يقف عند الحدّ الذي يحفظ حرية الفرد. وأكثر

من هذا فإنّ **الدّولة** تتكفّل بضمان حرية الفرد وحمايته إزاء المجتمع المَدَني.هذا التوازن بين الدّوائر هو توازن هشّ (يظهر ذلك مثلا في الجدال حول الحق في الإجهاض)، لكنّه ضروري لحسن سير المجموعة والحفاظ عليه، فهو من واجبات **الدّولة**.

لا بدّ من العودة الآن إلى نقطة سَبق أن أثرناها أعني ذلك الاكتشاف الذي توصل إليه **كوندورسيه** (Condorcet) خلال **الثورة الفرنسية**. والمتمثّل في خطر جديد يتربّص باستقلالية الفرد وتبعا لذلك بلائكيّة المجتمع. هذا الخطر يكمن في أن الممسكين بالسلطة الزمنية يطمحون لا إلى الهيمنة على ديانة قائمة مثلما كانت تفعل القيصرية البابويّة، بل إلى إرساء عبادة جديدة هي عبادة **الدّولة** بالذات، عبادة مؤسساهّا وممثّليها. وإن كان **كوندورسيه** قد اكتشف هذه الظّاهرة في تلك اللّحظة بالذّات فذلك لأنّها لم تَكن مَوجودةً فيما مضى من الأزمنة: إنّ وجود دين رسمي قائم الذّات كان لا يسمح بأن تتحوّل السّلطة الزمنيّة إلى دين. وعَمَلية إزاحة الكنيسة المسيحيّة عن موقعها هي التي جعلت ظهور هذه الديانة الجديدة أمرا مُمكنا فصار أولئك الذين أرادوا تحرير البشر من ربقة الدين، هم بأنفسهم على وشك التحوّل إلى موظّفين في خدمة عبادة لا تقل قمعا. فمنذ اللحظة التي تصبح فيها السلطة هي التي تملي على الشعب ماينبغي أن يُعْتَقدُ يصبح الأمر متعلقا بنوع من "الدّين السياسي" وهي ليست أفضل من سابقتها. يقول **كوندورسيه** إضافة إلى ماسبق: "**روباسبيير** قسّ ولن يكون إلاّ كذلك" *32. ونحن نشهد في هذا السياق أوّل ورود للعبارة الشهيرة "دين سياسي " وهي تختلف كثيرا

عن عبارة **روسو** "دين مدني " التي ليست سوى اعتراف بمبادئ تتعلّق بالحياة ضمن الجماعة. إنّ المضمون الخصوصيّ لهذه العقيدة الجديدة لا يهمّ كثيرا في النهاية، فقد يتعلّق الأمر بنوع من الأخلاقوية المدنيّة مثلما هو الشأن لدى بعض الثوريين الذين يحلمون بإعادة بناء **اسبرطة** (Sparte) القديمة أو في توجّه معاكس تماما لدى الذين يمتدحون الرّوح الماركانتيلية، روح البحث عن الربح الخالص من كل اعتبار، ذلك الذي يشرّع الهيمنة على السكان الأجانب. إنما الخطر يكمن في هذه الصيغة الجديدة من "تمام النفوذ"، بما أن السلطة الزمنية تفرض أيضا المعتقدات الملائمة لأغراضها، فهي إذ تراقب المدرسة تحوّل التعليم -الذي من المفروض أن يجلب الحرية- إلى أداة أكثر فاعلية في اتجاه الهيمنة، وهي تقدّم آخر ما تتخذه من قرارات سياسية كما لو كانت حقائق علميّة. وهي إذ تراقب الإعلام تتصرّف على نحو يجعل " المواطنين لا يتعلّمون أبدا شيئا إلاّ إذا كان من شأنه إقناعهم بالآراء التي يريد أسيادهم إبلاغهم بها"*[33]. وبهذه الطّريقة ينفّذ الأفراد بعد أن وقع التّلاعب بعقولهم البرنامج الذي خطّطه أصحاب السّلطة وقد ذهب في ظنّهم أنّهم تصرّفوا بمحض إرادتهم.

ويعرض **كوندورسيه** أمام ناظري القارئ شريطا كارثيّا حقّا فيقول لنتصوّر " فرقة من منافقين ذوي جرأة " تستحوذ على السّلطة المركزيّة وتضمن لنفسها ممثّلين محلّيين في كامل أرجاء البلاد، فإنّها بذلك قد تتوصّل إلى وضع يدها على أهم مصادر الإعلام وتستطيع هكذا أن تحظى بالمصداقيّة من قبل "شعب يُلقِي به الإفتقار إلى التّعليم- وهو أعزل من كل سلاح- أمام أشباح الخوف" وتستطيع

هذه المجموعة عندئذ مُرَاوِحَةً بين الإغراء تارة والتهديد تارة أخرى "أن تمارس تحت قناع الحرية"*34 استبدادا لا يَقِلّ نجاعةً عن أشكال الاستبداد التي سبقته.

قد يكون مثل هذا الامتلاك التام للسلطات أخطر من سابقيه لأنّ مجال هذا الدين السّياسي الجديد يشمل كامل الوجود الإنساني على الأرض. فالدّين التقليدي كان يريد مراقبة معتقد الفرد إمّا بأن يمارسَ هو بنفسه (أي الدّين) السّلطة الزمنية، أو بأن يفوّض لهذه الأخيرة مُهمّة الإكراه في حين أنّ الدّين السّياسي بإمكانه مراقبة كل شيء مباشرة وتوجيهه. والحاصل أن الحرية التي يُدافع عنها **كوندورسيه** في هذا السياق لم تعُد حرية المعتقد فحسب، بل هي كما سيذكر بعد خمس عشرة سنة **بنجامين كونستان**[1] (Benjamin Constant) (وهو قارئ جيّد **لمذكرات** (Mémoires) **كوندورسيه**) كل الحرية التي ينادي بها المحدثون (Les Modernes). لا يفكّر **القدامى** (Les Anciens) بالفعل في الحرية على هذا النحو، فهم لا يتصوّرون ضرورة الدفاع عن الفرد (أي عن واحد من الرعية) ضدّ ممثّليه الفعليّين في السلطة. يتجاوز مجال الدّين الجديد بكثير مجال نظيره القديم ونتيجةً لذلك يزداد اتّساعًا أيضا المجال الذي سيتعيّن على الفرد الدفاع عنه لاحقًا.

لقد سبق للإرهاب اليعقوبي (Jacobine) أنْ جسّد أوّل "دين سياسيّ" لكن أَسوأَ ما كان يخشاه **كوندورسيه** سيحدث مائة

[1] رجل سياسة وكاتب فرنسي (1767 – 1830) خَدَم نابليون ثم انتمى إلى الحزب الليبرالي. طغت كتاباته الأدبية على أعماله السياسيّة.

وثلاثين سنة بعد ذلك مع بداية القرن XX فمع نهاية الحرب العالمية الأولى ستنشأ في **أوروبا** أنظمة سياسيّة كثيرة من نوع جديد مطابقة تماما لهذه الصورة الاستشرافية تلك التي ستُطلق عليها التسميات التّالية: شيوعية، فاشية نازية. لقد كانت أقوال **كوندورسيه** على الأرجح نسيا مَنْسيّا في تلك الفترة لكنّ بعض المتابعين الفطنين انتبهوا منذ العشرينات من القرن الماضي إلى مجموعة من الخصائص لِمَا كانوا يسَمّونه بدورهم دينا سياسيّا، وضمن هؤلاء المتابعين من صحافيين كاثوليك إيطاليين وألمان مرورًا بكتّاب مؤلفات عميقة مثل **اريك فوجلين** (Eric Voegelin) أو كتّاب مقالات شيّقة مثل **ريمون أرون** نُشير بالخصوص إلى **والدمار قريان** (Waldemar Gurian) وهو يهودي روسي اعتنق الكاثولوكية وكان يقيم في ألمانيا قبل أن يهاجر إلى **سويسرا** ثمّ إلى الولايات المتحدة الأمريكية والذي كتب منذ العشرينات دراسات مُقارنية بين الأنظمة الشّمولية في **أوروبا**.

انتبه **قريان** مثل غيره من المتابعين إلى المفارقة في اطلاق لفظة "دين" على مذهب يختلف بوضوح عن المعتقدات التقليدية كما في الشيوعية التي تعارض الدّين بشدّة. ولهذا يقترح **قريان** استعارة مصطلح "ايديوقراطية" (Idéocratie) من الأدبيات المعاصرة لحركة الأوروآسيويين (eurasiens) الرّوس المهاجرين بسبب مواقفهم المعادية **لأوروبا** ليجعل منه مصطلحا يتضمن عنصرين هما بمثابة فرعين لنوع واحد، وهما الديانات التقليدية والديانات السياسية الجديدة. إلاّ أن هذا التمييز لم يمنعه من الانتباه إلى أنّ المذاهب الشّمولية تشارك العبادات الدينية البعض من خصائصها وأنّها –

وهذا الذي يهمُّنا في هذا السياق – تفرض إلغاء اللاّئكية التي اكتُسبت ببطء عبر القرون الماضية. إنّ هذه الهجمة الجديدة على **الأنوار**، هي كما توقّع **كوندورسيه** تختلف عن التّيوقراطية مثلما تختلف عن البابويّة القيصريّة لكون هذين الشكلين من الحكم رغم أنّهما يخلطان حقّا بين الروحي والزمني فقد بقيا يحافظان في الوقت نفسه على التمييز بين هذين الإطارين ويطالبان فقط بجعل أحدهما تحت سلطة الآخر، في حين أنّ الأديان السياسية الجديدة تلغي التّمييز وتفرض تقديسا للسلطة السياسية نفسها سواء كانت في شكل **الدولة** أو **الشعب** أو **الحزب** أو كذلك في نوع النّظام الذي تفرضه مثل الفاشية أو النّازية أو الشيوعية.

وتعمد الأديان السياسية في هذا السياق إمّا إلى مُحاربة الدّين التقليدي وإلغائه (في الأنظمة الشيوعية) وأمّا إلى الهيمنة عليه وتهميشه (في الفاشية والنازية) ولم يحدث لها في كل الحالات أن اكتفت بدور الحكم المحايد في الشؤون المتعلقة بالمقدّس وهو الدور الذي أصبح مُناطا بعهدة السلطة السياسية.

ولو كانت السلطة الروحيّة قد تمكنت من الصّمود و لم تُزح نهائيا لأمكن لها أن تلعب دورا تعديليا ولو متواضعا في هذا المضمار. لكن لاشيء من هذا القبيل أصبح ممكنا لأنّ الأمر يتعلّق بتعويض طرف لآخر لا بمجرّد الهيمنة عليه. وقد لاحظ **قريان** ذلك فهو يقول "إنّ الطاقات والقوى التي كانت فيما مضى تجد متنفّسًا ومجال تعبير في الدين والتي كانت قديما تَحُدُّ من سلطة الملك المستبدّ أصبحت قوى محرّكة تعمل خلف أنظمة الاستبداد الجديد في القرن XX وداخلها.

فالإيديولوجيات الشمولية احتلّت مكان الدين وصارت تلعب الدور نفسه الذي كان يقوم به"*35. ويمكننا أن نضيف دعما لهذا -لاسيما بعد ما توفّر لدينا من وضوح في الرؤية بفعل مرور الزمن- أنّ الأنظمة الشمولية تمرّ بمرحلة أولى هي المرحلة التيوقراطية ويتولى خلالها **الحزب** مراقبة **الدولة** ثمّ تنتقل إلى مرحلة ثانية "قيصرية بابويّة" (Césaropapiste) يصبح خلالها **الحزب** في خدمة **الدولة**. وفي كلتا الحالتين تثبت تخوّفات كوندورسيه بحيث يزيح هذا النمط الجديد من أنماط الدّمج بين السّلطتين الزمنية والروحية الحرية الفرديّة إزاحة جذريّة أكثر من أيّ وقت مضى تلك الحريّة التي تضمنها اللاّئكية ومردّ ذلك على وجه الدقة إلى شمولية هيمنته.

كثيرون هم أعداء اللاّئكية فهم في عصر **الأنوار**، أولئك الذين كانوا يمثلون **الكنيسة** الرسمية والذين كان شعارهم ذلك القول الشهير **لبوسييه** (Bossuet)[1]:"من حقّي أن أضطهدك لأنّني على صواب وأنت مُخطئ" وهي كلمة تجعل المجال الرّوحي (حيث يمكن أن تتواجَدَ حجج الأراء الصائبة والخاطئة) في خط تواصل متين مع المجال الزّمني (حيث يمكن ممارسة أنواع كثيرة من الإضطهاد). وقد دافع **بونالد** (Bonald)[2] غداة **الثورة** عن نفس هذا الموقف على أساس أنّ التسامح لا طائل من ورائه إلاّ في مسائل غير ذات بال، في حين أنّ كل المسائل ذات الأهمية حقّا تقتضي الانصياع إلى ما تقرُّه

---

1 كاتب ورجل دين فرنسي (1627 – 1704) محافظ ذو ثقافة كلاسيكية متينة حارب التجديد وعارض البروتستانيّة.

2 فيلسوف ورجل سياسة فرنسي (1754 – 1840) قاوم بشدّة فكر التنوير ووقف ضدّ الثورة الفرنسية، له كتاب (Théorie du pouvoir politique et religieux).

العقيدة. أمّا في عصرنا فاللاّئكية مرفوضة كذلك في الأنظمة الشمولية حيث يكون المجتمع خاضعا كليا **للدولة**.

تطبّق كلّ المجتمعات الغربية المعاصرة صيغًا متنوعة من اللاّئكية، غير أنّ هذه اللاّئكية أصبحت محلّ تساؤل منذ تسعينات القرن الماضي إثر تصاعد الحركات الإسلامية. فقد كان لانتشار صيغة أصولية عن الدين الإسلامي نتيجتان كبيرتان وثيقتا الصلة ببعضهما انعكستا على حياة الناس في العديد من البلدان. أولاهما الأعمال الإرهابيّة والتي لا تستهدف خصوصا اللائكية وثانيتهما سياسة الهيمنة على النساء.

إن الهيمنة على النساء ليست ممارسة مقصورة على الإسلام فهي منتشرة في تلك المنطقة الشاسعة التي تشمل بُلدان البحر الأبيض المتوسط ومنطقة الشرق الأوسط حيث يمارس النّاس ديانات مختلفة. لكن، صحيح من جهة أخرى أنّ المطالبة بعدم المساواة بين الرجل والمرأة في البلدان الأوروبية اليوم يتزعّمها أساسا بعض ممثلي الدين الإسلامي وأعني الأصوليين الذين دفعهم تأويلهم الحرفي للنصوص المقدسة إلى تبرير هيمنة الرجال (الأب- الأخ- أو الزوج) على نساء راشدات وحرمانهنّ من حرياتهنّ الشخصية، تلك الحريات التي تتمتع بها كل النساء الأخريات المواطنات في البلد نفسه. إنّ الخطر الذي كان **بيكاريا** قد حذّر منه وندّد به صار واقعا من جديد في قضية الحال. فمثل هذا التأويل الحرفي للشريعة يؤدي إلى إضفاء نوع من القداسة على مفهومي البكارة والوفاء بما يعني إذن حرمان الفتيات من حرية التصرف في أجسادهن ومنع النساء المتزوجات من العمل

خارج البيت بل حتى من مجرّد مغادرة المترل والبقاء عرضة لأنظار الغير، والأخطر من هذا كله أن النساء يتعرضن للضرب عند كل مخالفة لهذه الأوامر التي تقتضيها التعليمات الدينية مثلما يطالب بذلك على الملإ بعض ممثلي هذا الإسلام الرّاديكالي. ونحن مازلنا نتذكر تصريحات **هاني رمضان** عندما كان مُديرًا للمركز الإسلامي **بجنيف** وهو يوضّح للناس كيف أنّ الشريعة كانت في الواقع رحيمة جدًّا حيث يقول "إنّ الرّجم المقرّر في حالة الزّنا لا ينفّذ إلا في حالة توفر أربعة أشخاص كانوا شهود عيان على الجريمة"*[36]. فكم عدد أولئك الذين يحملون نفس هذا الرأي دون أن تكون لهم الجرأة على قوله أمام الجمهور؟ عديدة هي أصوات النّساء المسلمات التي تعالت للتّنديد بهذه الوضعيّة، ففي **فرنسا** انخرطت جمعية "لا مومسات ولا خاضعات"*[37] في هذه المعركة بالذات. ونظمت مظاهرة وطنية للغَرض، كما نشرت سنة 2002 بيانا جاء فيه "لا مومسات ولا خاضعات" ولكن بكل بساطة نساء يردن ممارسة حريتهنّ للتعبير عن رغبتهنّ في العدالة". والواقع أنّ العائلات -لا الأَيِمَّة- هي التي تريد إخضاع النساء، وهي تجد في النصوص المقدسة بالذات تبرير ممنوعاتها. والحاصل أنّ حرية هؤلاء النسوة تصبح محدودة وكذلك في نهاية الأمر المساواة بين جميع أفراد المجتمع الواحد. و نجد امرأة **نييرلانديه** (Néerlandaise) تدْعى **أعيان حرصي علي** (Ayaan Hirsi Ali)– عضوة في مجلس النواب وملحدة رغم كونها من أُصل صومالي وتلقت ثقافة إسلامية – تناضل كذلك منذ سنوات عديدة من أجل حماية النساء اللاتي يتعرّضن للضرب واللاّتي يغتصبن

وتُقطع بعض أعضاء أجسادهنّ باسم مبادئ مُستمدّة من الإسلام، هذه المرأة كتبت سيناريو شريط سينمائي بعنوان: **منتهى الإخضاع** (Submission) فكان أن قُتل مخرجه **تيهيوفان جوج** (Théo-Van Gogh) سنة 2004. لقد أكّدت **حرصي علي** رفضها خضوع الفرد لتعليمات مجموعة من قبيل المسلمين الأصوليين، وهي تطالب على عكس ذلك بخضوع جميع المواطنين للقوانين نفسها لأنّ "الحريّة الفرديّة والمساواة بين الرجل والمرأة " مثلما تؤكّد ليستا مسائل اختيارية بل " هي قيم كونية " مدوّنة في قوانين البلاد*[38]. ففي نظام ديمقراطي ليبيرالي لا يمكن بحال اعتبار هيمنة الرجال بالقوة على النساء ومنعهن من التصرف بمحض إرادتهن أمورا تندرج في مجال المسموح به.

إلى جانب هذه الأشكال من رفض اللاّئكيّة لنا أن نلاحظ أيضا ما تتعرض إليه اللاّئكية من تحويل لمقاصدها بالتبسيط والتعميم المشطّ، وهذا ما قد يحدث بالفعل لو يتحوّل المجتمع اللاّئكي إلى مجتمع يستبعد كلّ شكل من أشكال المقدّس. ففي المجتمع التقليدي تُحدّد العقيدة الدّينية مجال المقدس الذي بإمكانه أن يشمل المؤسسات والأشياء. وقد حاولت **الثورة** الفرنسية قدْسَنَة (Sacraliser) الأمّة بحيث يفترض أن يصبح لحبّ الوطن الدور نفسه الذي كان في السابق لحبّ **الله**، كما سعت الأنظمة الشمولية بدورها إلى قدْسَنَة أطراف دنيوية عوضا عن **الله** من قبيل الشعب أو الحزب أو الطبقة الشغيلة. **إنّ** الديمقراطيات الليبرالية المعاصرة لا تشطب كل الواجبات التي على المواطنين تحمّلها لكنّها لا تُقدسِنُها، فهي لا تمنع الأفراد من

اختيار ما يريدونه تقديسه داخل دائرتهم الخاصة، كأن يكون العمل هو المقدّس عند هذا المواطن أو العُطَل عند الآخر أو الأبناء عند ثالث أو الدين عند غير هؤلاء جميعا. بيد أنّه لا توجد في هذه الديمقراطيات أيّة مؤسسة ولا أيّ شيء مقدّس لأنّ جميع الأمور يمكن أن تُنقد. فنحن نلاحظ في المجتمع الفرنسي مثلا أنّ بعض الوقائع حتّى تلك التي تحظى بالاجماع مثل التنديد بالابادة الجماعية ومساندة المقاومة ليس لها في الفضاء العمومي طابع القداسة. فالمعرفة كي تتقدم ينبغي أن لا تعترض سبيلها مناطق محرّمة، والحال أنّ المقدّس هو بالذات ماليس لنا الحق في تغييره. وليس صحيحا بالمقابل أنّ مجتمعاتنا العَلمانيّة خالية تماما من المقدّس، بل مجردُ المسألة هو كوْنه لم يعد مجسّدا في العقائد ولا في أضرحة القديسين بل في حقوق البشر.

فَما هو مُقَدّس عندنا، هو ذاك النّوع من حريّة الفرد، من قبيل حقّه في ممارسة شعائر (أو عدم ممارسة) الدّين الذي يختاره لنفسه وحقه في نقد المؤسّسات وفي البحث عن الحقيقة بنفسه. مقدّسة هي عندنا حياة البشر ولهذا تنازلت الدّول عن حقها في تنفيذ عقوبة الإعدام. ومقدسة هي كذلك حرمة الجسد ولهذا مُنِعَ التّعذيبُ حتّى ولو اقتضته المصلحة العليا للدّولة ومُنِعَ الخفض الذي يسلّط على فتيات صغيرات لم يتوفّرن بعد على استقلالية الإرادة.

المقدّس إذن ليس غائبا في المجتمع العَلْمَاني لا عن الدائرة الشخصية ولا عن الدائرة القانونية. أمّا الدائرة العمومية فهي ليست تحت هيمنة المقدس وليس مَحكومًا عليها بالبقاء في فوضى الآراء المتناقضة. إذ بالإمكان أن تُسيّر شؤونها وتعدّل بقواعد نابعة من الإجماع العام لقد

كتب **كوندورسيه** يقول" إنّ ما يبرز القيمة الحقيقية **للأنوار** في ذلّ عصر ليس العقل الخاص لهذا الرجل العبقري أو ذاك بل العقل الجماعي للناس المستنيرين"*[39]. ليست جميع الآراء متساوية القيمة وينبغي عَدم الخلط بين بلاغة العبارة وسلامة الفكرة. والوصول إلى مرحلة التنوير لا يتم بالاتّكال على اشراقات شخص واحد وإنّما يتمّ بجمع شرطين هما: اختيار "أناس مستنيرين " في مرحلة أولى أعني أشخاصا ذوي اطّلاع جيّد وأصحاب قدرة على التفكير السليم ثمّ دفعهم في مرحلة ثانية إلى البحث عن "العقل المشترك" (La raison commune) وهو ما يقتضي إذن وضعهم في سياق حوار قائم على الحجاج وقد يكون المثال الأعلى **للأنوار** من هذا المنظور لا يزال قائما أمامنا بعيد المنال.

5

حـــــقيقـــــة

لمزيد الإحاطة بمكانة الاستقلاليّة قد يكون من الأيسر الانطلاق من التمييز بين نوعين من النشاط وبالتالي من الخطاب: أوّلهما النشاط الذي يهدف إلى مزيد الخير (le bien) وثانيهما ذلك الذي يطمح إلى إثبات الحقيقة (le vrai). وقد كان لمفكري **الأنوار** شعور بالحاجة إلى هذا التمييز كي يُبعِدوا المعرفة (معرفة الإنسان ومعرفة العالَم) عن سلطة الإشراف الدينية. وهذا ما جعل **فولتير** ينبّهنا إلى حقيقة مفادها أنّ الأديان متعددة (هو يتحدّث تحديدا عن "الطوائف" الدينية) والعلم واحد. ولا شكّ أنّه محق في هذا فلم يبلغ مسامع أحد منّا حديث عن طوائف في علم الجبر مثلا! إنّ هذا الفارق الذي يمكن الانتباه إليه بسهولة، له في واقع الأمر استتباعات عديدة منها بالخصوص كون الذين يَملكون السلطة أيّا كان مصدرها دينيّا أو بشريّا ينبغي ألاّ يكون لهم أيّ سلطان على الخطاب الساعي إلى معرفة الحقيقة. فالعلم والدّين لا ينتميان إلى المجال نفسه. وقد كتب **هيوم** سنة 1742 يقول: "حتّى لو توصلت البشرية جمعاء إلى استنتاج مفاده أنّ الشمس تتحرك وأنّ الأرض مستقرة فإن الشمس رغم هذه الاستدلالات لن تتزحزح عن مكانها قيد أنملة وستبقى هذه الاستنتاجات خاطئة ومغلوطة إلى الأبد"*[40]. فالحقيقة لا يُتوصّل إليها بالتّصويت. وسيعمد **كوندورسيه** إلى البحث عن انعكاسات هذا الموقف خلال السّنوات الأخيرة من القرن XVIII وذلك في تأمّلاته حول التعليم، وقد بقي عشر سنوات يحوم حول هذا الموضوع (قبل أن ينهض لكتابة مذكراته)، وظلّ يدافع عن التسامح الدّيني وبصفة

أخصّ عن حقوق البروتستان في تايس تلاميذهم استنادًا إلى الأسس القانونيّة نفسها التي يدرّس بمقتضاا الأساتذة الكاثوليك. فعلى ماذا يا تَرى كان بإمكان **كوندورسيه** أ يَعتمد في مطلبه هذا؟ لقد اعتمد على كون ديانة المدرِّس لا تَهمّ عما يتعلّق الأمر بتدريس مادّة لا صلة لها بالعقيدة بل بالعلم يقول:"ندر ما ثمّة من وجاهة في الحرص على عدم إسناد مهمّة كَنَسية إلاّ لأناس ذوي ارثودكسيّة لا شبهة فيها، سيكون من دواعي السخري الانشغال باستقامة عقيدة أستاذ فيزياء أو أستاذ تشريح"!*[41] لكن إذا اتفقنا على هذه النقطة يفرض الاستنتاج التالي نفسه: هناك حدّ يفصل بوضوح بين نوعين من المواد التي يمكن أن تدرّس وهي من جهة الأديان أو بصفة أعمّ أكثر الآراء والقيم التي تنتمي جميعها إلى عقيدة الفرد أو إرادته، ومن جهة أخرى موضوعات المعرفة التي يهدف البحث فيها لا إلى الخير بل إلى الحقيقة. فتدريس هذه (الأديان..الأراء) أو تلك (موضوعات المعـــرفـــة) يمثّـــل نشـــاطين مختلفين اختلافا واضحا. وقد وجد **كـــوندورسيه** سنة 1791 وهو يكتب مذكراته (Mémoires) تسميتـــين لهذيـــن الشكلـــين من التعليم فصار يَضعُ **التعليم العمومي** (l'instruction publique) مقابل **التربية الوطنية** (l'éducation nationale). وصار يدافع عن الأوّل باعتباره المجال الوحيد في رأيه الذي هو من الصلاحيّات الجمهورية، فالتّربية عنده "تشمل كلّ الآراء السياسيّة والأخلاقيّة أو الدينيّة" بمعنى أن التربية القومية ستزوّد جميع التلاميذ بنفس الروح الوطنيّة. ومقابل ذلك سيكفّ التعليم عن " ترسيخ الآراء لسائدة " وعن " حمل الناس على

تبني تشريع جاهز والإعجاب به" ويعمل على تعليمهم أن "يضعوا تحت محك النظر الحرّ" قناعتهم الخاصة فيحكموا لها أو عليها أو ربّما يصحّحوها. وإذا كانت التربية تهدف إلى نشر قيمها وتطوير ما تراه نافعا فإنّ التعليم يدرّس "حقائق قائمة وحقائق حِسابيّة" وهو بذلك يمهّد السبيل للوصول إلى المعلومات الموضوعيّة ويقَدّم للنّاس الوسائل التي تساعدهم على استعمال عقولهم استعمالا سليما كي " يصبحوا قادرين على اتخاذ قراراتهم بأنفسهم"[*42]. والهدف من كلّ هذا هو ضمان استقلاليّة الفرد وجعله قادرا على النظر في الأمور بطريقة نقدية، وعلى اختيار قواعده أو مبادئه السلوكيّة بنفسه. أما الوسيلة فتتمثل في تمكينه من كفاءات التفكير الأساسية ومن معرفة العالَم. وفي هذا يكمن الانتقال من مرحلة الطفولة إلى سنّ الرشد.إنّ الدفاع عن حرية الفرد يقضي بضرورة الاعتراف بالفرق بين الوقائع وتأويلها بين العلم والرأي بين الحقيقة والايديولوجيا، وإذا كان لهذه المعركة من حظّ كي تبلغ هدفها فلن يتحقق ذلك إلاّ بالتركيز على العنصر الأوّل من هذه الثنائيات المتعارضة وهي عناصر خارجة عن كل إرادة وبالتالي عن كل سلطة.

تفترض طريقة **كوندورسيه** في الاستدلال الانطلاق من ثنائيتنا الكبرى أعني مجال الإرادة التي تهدف إلى الخير ومجال المعرفة الموجّهة نحو الحقيقة. فالأولى تتجسد كأحسن ما يكون في العمل السياسي والثانية في العلم. ولكلّ منهما منطقها الخاص، بل إنّ **كوندورسيه** يذهب إلى حدّ القول:" كل سلطة بصفة عامة أيّا كانت طبيعتها وإلى أيّة أيادٍ كانت قد سُلِّمَتْ ومهما كانت الطريقة التي بها قد سُلِّمَتْ

أيضا هي بطبيعتها عدوّة للأنوار". ويبدو له السبب في هذا الصراع بسيطا، فبقدر ما يكون الأفراد مستنيرين يكونون أكثر قدرة على اتخاذ القرارات بأنفسهم ويكونون كذلك أقل استعدادا للخضوع إلى السلطة بشكل أعمَى " فالحقيقة هي إذن عدوّة السلطة وعدوّة الذين يمارسونها أيضا"*43، وعلى الرغم من هذا فليست كل السّلط متساوية القيمة فالحكومة المثلى هي تلك التي – بحكم انشغالها برفاه مواطنيها أكثر من انشغالها ببقائها منتصرة– تشجّع على تقدّم **الأنوار** وتَبعًا لذلك على تقدم التعليم العمومي، وتساعد مواطنيها على اكتساب استقلاليتهم وتسهّل لهم الوصول إلى الحقيقة. وهذه في الواقع حكومة قائمة على مفارقة بما أنّها تعطي مواطنيها إنْ لم نقل عصيّا يضربونها بها. فهي تعطيهم على أقل تقدير وسائل تخلّصهم من ربقتها. وهي في هذا أشبه بالأولياء الذين يسعون إلى تمكين أبنائهم من الاستقلالية مع علمهم أنّ نجاح أبنائهم قد يفقدهم أبوّتهم ويبعدهم عنهم.

إن الحكومة الحكيمة هي تلك التي لا تعارض تنامي المعرفة ولا تُعرقل انتشارها غير أنّ دورها يقف عند هذا الحدّ بالذّات. فليس من حقّها في أيّ حال من الأحوال دفع التّعاطف مع هذا التوجّه إلى حدّ أن تساهم هي بنفسها في تقدّم المعرفة لأنّ هذه الأخيرة ليست مسألة إرادة. فالسّلطة العموميّة ليس لها أن تفرض تدريس اختياراتها وتقدّمها مُغلّفة في صورة حقائق بل " إنّ واجبها هو دعم كل القوّة التي تحظى بها الحقيقة بوسائل مقاومة الخطأ الذي هو شرّ عام على الدوام. لكن ليس لها الحق في تقرير مَكْمَن الحقيقة أو مكمن

الخطأ"*[44]، فهي مطالبة بأن تجعل تقدّم المعرفة أمرا ممكنا ماديا لا أن تنجزه هي بنفسها. ومن جهة أخرى ليس للشعب أن يُبتّ فيما هو من باب الحقيقة أو من باب الخطأ، كما ليس للبرلمان أن يتداول مسائل في دلالة أحداث الماضي التاريخية، وليس للحكومة تقرير مايجب أن يُدَرّس في المدرسة. وهنا كما نلاحظ تصطدم الإرادة العامة أو سيادة الشعب بحاجز يمنعها من البتّ في شأن الحقيقة التي لا سلطان عليها. إنّ هذا الاستقلال الذي تحظى به الحقيقة يحمي في الوقت نفسه استقلالية الفرد الذي بإمكانه الاستنادُ إليها في مواجهة السّلطة. فالحقيقة فوق القوانين، وبالمقابل فإنّ القوانين لا تنبع من حقيقة جاهزة لأنّها تعبير عن الإرادة العامّة التي تتغيّر باستمرار. إنّ البحث عن الحقيقة ليس من مشمولات المداولة العموميّة ولا هذه من مشمولات تلك. وقد عملت الدّول المعاصرة بهذا المبدأ وذلك بفصل المجال التشريعي الذي هو من مشمولات الإرادة الشعبية وحدها عن المجال التنظيمي حيث تتدخل عوامل أخرى.

يتهدّد سير الحياة السياسية بشكل جيد في نظام جيد واستقلالية مواطنيه خطران متناظران ومتعاكسان هما الأخلاقوية والعلمويّة، تكون الغلبة للأخلاقويْة عندما يهيمن الخير على الحقيقة وعندما تصبح الوقائع بفعل ضغط الإرادة مادّة لينة يمكن التلاعب بها. وتصير الغلبة للعلموية عندما تبدو القيم وكأنها تنبع من المعرفة وعندما تتنكّر الاختيارات السياسية في ثوب استنتاجات علميّة. ويحذّر **كوندورسيه** تحذيرا ناجعا من غواية السقوط في الأخلاقوية. فقد انزعج من تحـــمّـــس أولئك الثوريين الذين يتوهّمون أن تكون

فرنسا المعاصرة بمثابة **اسبرطة** جديدة وراح يؤكّد على استقلالية العلـــم ومـــواصلـــة البحـــث عن **الأنوار** لأنّ **فترة الإرهاب** (La terreur)[1] الـــتّي لم يترك فيها مبدأ التمسك بالفضيلة أيّ مجال لحقيقة مُستقلة هي أحد أكثر أشكال الأخلاقوية تطرفا، فكان لها الانتصار في النهاية على صمود **كوندورسيه** الذي سيموت فعلا تحت وقع ضرباتها، إلاّ أن **كوندورسيه نفسه** من جهة أخرى، لم ينج دائما من وهم العلمويّة إذ نجده يأمل في أن تقدّم المعارف وحده سيُولِّد أفضل نظام سياسي وسيُفضي إلى سعادة البشر.

العلمويّة هي عقيدة فلسفيّة وسياسيّة نشأت مع الحداثة التي تنطلق من مقدمة مفادها أنّ العالم برمّته قابل للمعرفة وقابل بالتالي أيضا للتّغيير وفق الأهداف التي نرسُمُها لأنفسنا، وهذه الأهداف هي نفسها نابعة من معرفة العالم. وعلى هذا الأساس فينظَر إلى الخير باعتباره نابعًا من الحقيقة. لقد شهد عصر **الأنوار** من وَقَعَ فعلا في غواية العلموية التي نجدها بوضوح في التفكير الأخلاقي لدى **ديدرو** مثلا، فهو يطمح إلى أن تكون قوانين "الطبيعة" وحدها القوانين التي ينبغي أن يخضع لها سلوكنا يقول:" ينبغي للقانون المَدني ألاّ يكون سوى التعبير عن قانون الطبيعة [...] فما يتكوّن منه الإنسانَ بصفته إنسانًا هو ما يجب أن تتأسّس عليه الأخلاق"*[45] وهل ثمّة أفضل من العلم مساعدًا لنا على معرفة الطبيعة؟ ومعنى هذا أنّ ما يجب أن يكون ينبغي أن يُستنتج آليا ممّا هو كائن. و لم تَمُرّ بعض سنوات حتّى

---

[1] المقصود هو فترة خلال الثورة الفرنسية اتسمت بالقمع والإرهاب وانتهت بسقوط روباسبيير (Robespierre)

استغلّ **ساد** هذا المنطق كي يبرّر ما أقدم عليه من تحويل لروح **الأنوار** إذ يقول:" لّما كان الهدم يمثّل أحد القوانين الأولى للطبيعة فلا شيء من أفعالنا نعمد فيه إلى الهدم يمكن اعتباره جريمة"، ويضيف مخاطبا قرّاءه "لا يكوننّ لكم من وازع غير ما تأمر به ميولاتكم، ولا قوانين غير رغباتكم فقط ولا أخلاق غير أخلاق الطّبيعة"*46. هكذا نلاحظ أن **ديدرو** و**ساد** يفكّران كما لو أنّ الإنسان فرد يعيش وحيدا وكما لو أنّ أفعاله ليس لها أيّ انعكاس على كائنات بشرية أخرى وهذا ما يسمح لهما باعتبار كل قانون مَدني أو أخلاقي أمرا تافها.

وسيسحب البعض هذا المنطق نفسه على المجال السّياسي، **فهولباخ**[1] (Holbach) يرجع شقاء الإنسان إلى كونه لا يعرف الطبيعة، ومن هذا القول يمكن استنتاج أنّ مثل هذه المعرفة ضرورية وكافية لسعادة الإنسان مستقبلا وأنه يكفينا أن نتحصل على المعرفة كي ننعم بحياة طيبة. ويؤكّد **كوندورسيه** من جهته أنّ "المصدر الوحيد لسعادة الجمهور يكمن في معرفة الحقيقة وجعل نظام المجتمع مطابقًا لها"*47. ونظرا لكونه يرفض بشدّة أن تبقى الهيمنة للخير على الحقيقة فهو لا يرى ضيرا في أن تكون الحقيقة "المصدر الوحيد" للخير، ويبدو له أنّ عملية توجيه المجتمع لا تشتمل على أيّ اختيار لقيم ولا لأهداف معيّنة لأنّ المعرفة هي نفسها التي ستتكفّل بإنتاجها.

---

[1] فيلسوف فرنسي (1723 – 1789) ساهم في تحرير الموسوعة وله موقف مناهض للدّين. له كتاب (Le Christianisme dévoilé) .

بيد أن ممثّلين آخرين لروح **الأنوار** تصدّوا لهذه العلموية الناشئة منذ بداية عصر **الأنوار** بالذّات فقد سبق أن رأينا كيف أنّ **مونتسكيو** يعتبر كل طموح للسيطرة الكلّية على العالم أمرا لا طائل من ورائه، لأنّ العالم في رأيه على غاية من التّعقيد، وكذلك بسبب الطبع الفريد لأحد ساكنيه وهو الكائن البشري الذي يستحيل توقّع تصرفاته بالكامل، إذ هو مستعد للإفلات من جميع الحتميات وقادر باستمرار على "المطاوعة أو الصمود" (acquiescer ou résister) حسب عبارة **روسو**، بل إنّ نقطة الانطلاق في تفكير **روسو** نفسه كانت تتمثّل بالذات في ضرورة تبديد الوهم القائم على وجود نوع من الاتّصال الآلي بين تراكم المعارف والترقّي الأخلاقي والسّياسي، ولهذا سيقف ضدّ عدد لا بأس به من معاصريه موسوعيين كانوا أو "فلاسفة". وقد كان يقول ويكرّر دون مَلَل إنّ " نشر **الأنوار** "غير كاف لترقية البشريّة وإنه "يمكن أن نكون بشرا دون أن نكون علماء"*[48].

أمّا اليوم فإنّ جميع الناس يرفضون بعض أشكال العلموية التي تورّطت إلى درجة خطيرة مع مغامرات الأنظمة الشمولية خلال القرن XX فلم يعد أحد ينادي بالقضاء على الأعراق السفلى ولا بالقضاء على الطبقات الرجعية. لكنّ هذا لا يعني أنّ الديمقراطيات المعاصرة هي الآن مُتحرّرة من كلّ أثر للعلمويّة، ولنا مثال على ذلك في ما نراه من سعي إلى تسليم مهمّة بلورة القيم أو الأهداف السياسيّة إلى "خبراء" كما لو أنّ تعريف مفهوم الخير مسألة معرفة علمية ومثال آخر في المشروع "السوسيو-بيولوجي" الذي يهدف إلى

تذويب المعرفة التي لدينا عن الإنسان في معرفتنا للطبيعة وتأسيس أخلاقنا وسياستنا على قوانين الفيزياء والبيولوجيا. ومن حقّنا هنا أن نسأل عمّا إذا كان البيولوجيون هم الأكثر كفاءة حتى يُدعون للحضور في مختلف لجان الإتيقا (comités d'éthique) التي أنشأتها البلدان الغربية، فهذه اللجان بالفعل تتكوّن في العادة من أشخاص ينقسمون إلى صنفين: العلماء ورجال الدين كأنما لا توجد أي هيئة سياسية أو أيّ سلطة أخلاقية في موقع وسط بين ذينك الصنفين.

إنّ مثل هذه الاختيارات تنطوي على تصور أحادي الجانب للفضاء الاجتماعي، تصور مفاده أنّ امتلاك المعلومات الصحيحة كاف لاتخاذ القرارات السليمة، والحال أنّ المعلومات هي نفسها أبعد ما تكون عن التّجانس وأنه لا وجود لأي مقاربة كَمّيّة محض كافية للغرض، فنحن عندما نعمد إلى إكثار المعلومات لا نصبح بذلك أكثر استقامة كما سبق أن توقّع **روسو**. وليس هذا فحسب بل ولا حتّى أكثر عِلمًا. وقد كشف التّزايد المذهل لوسائل خزن المعلومة ونقلها عن خطَر جديد يتمثّل في الحقيقة التالية: الإفراط في الإعلام يقتل الإعلام، إذ يكفي أن نطرح سؤالا على **الإنترنات** حتّى نتحصّل في الإبّان على مائة ألف جواب، وعندئذ كيف لنا أن نعرف أيّها الأجدر بالثقـــة وأيّهـــا الأكثر إفادة؟ وهل إنّ موسوعة من قبيل الوكيبيديا (La Wikipédia) التي ألّفها مستعملوها بحريّة هي أفضل من تلك التي حررها علماء أكفاء؟ ربّما ولكن شريطة أن نقبل بشطب الحدّ الفاصل بين "أن نريد"وأن "نعرف".

إضافة إلى ما سبق نحن نقول إنّ المعرفة لا تَسْلك بالضرورة سبيل العلم فقراءة رواية عظيمة قد تكون أكثر إضءة لِوُلُوج خبايا السلوك البشري من قراءة دراسة سوسيولوجية. وقد فهم بعض مفكّري **الأنوار** هذا الأمر مثل **فيكو**[1] (Vico) الذي كان يقول أنّ المعرفة بواسطة الاطّلاع على الأسطورة والشّعر أنسب في بعض المواضيع من تلك التي تعتمد على العقل المجرد.

إن هذا التباين بين مسالك المعرفة و كذلك بين نوعية المعلومات كما بين أشكال التّدخل الاجتماعي هو بدوره يورّط مطامح العلموية.

أمّا الأخلاقويّة وهي في قضية الحال، تعني خضوع البحث عن الحقيقة لمقتضيات الخير، فإنّها أكثر قدَمًا من **الأنوار** ومتعارضة بشكل مباشر مع روحها، بل هي إستطاعت رغم ذلك أن تصمد إلى فترة لاحقة وباستطاعتنا توضيح صلابة هذه الأخلاقوية وقدرتها على الصّمود من خلال نقاش يطفو على ساحة الأحداث بصفة دوريّة في المجتمع الفرنسي منذ خمس عشرة سنة ويتعلّق بكتابة تاريخ القرن XX، وآخر مشهد على ذلك يعود إلى سنة 2005 حيث تقدّمت مجموعة من النواب إلى البرلمان بمشروع قانون يخصّ التأويل الذي يجب إعطاؤه إلى حملة الاستعمار الفرنسي وبصفة أخص احتلال **الجزائر**، وينصّ أحد فصول هذا القانون الجديد على ما يلي "تعترف البرامج المدرسية على وجه الخصوص بالدّور الإيجابي للحضور

[1] مؤرخ وفيلسوف ورجل قانون إيطالي (1668 – 1744) يُعتبر رَغم الانتقادات التي وجهت إليه من أوائل المؤسسين لفلسفة التاريخ.

الفرنسي في بلاد ما وراء البحار لا سيما في " **شمال افريقيا**"، وقد وقع التصويت على هذا القانون في 23 فيفري 2005 ثمّ تمت المصادقة عليه من جديد بأغلبية أصوات النواب يوم 29 نوفمبر من السنة نفسها. معنى هذا أنّ عملية تأويل للماضي قد وقع عرضها على التصويت فاكتسبت بذلك قوة القانون وصار كلّ من يعارضها عرضة للمعاقبة. وهكذا مثلما كانت تفعل **الكنيسة** عندما منعت **جاليلي** (Galilée) من البحث بحرية عن الحقيقة، يُملي النواب الفرنسيون في القرن XX على المؤرخين وعلى الذين يستفيدون من بحوثهم أساتذة وطلبة مضمون دراستهم. انظر إذن كيف أصبحت تحذيرات **هيوم** طيّ النسيان فإذا بالحقيقة من خلال هذه الواقعة تصدر عن عملية تصويت.

بإمكاننا الإشارة عند النّظر في نصّ هذا القانون إلى أنّ ما يحزّ في النفس كونه ينصّ فقط على "الدّور الإيجابي للاستعمار" الذي يسمّيه باستحياء " الحضور الفرنسي فيما وراء البحار". إنّ اجتياح بلد أجنبي بحجج واهية وإبقاء سكّانه قانونيا في وضع دونيّ مع استخفاف بالمبادئ الجمهورية التي كانت عاصمة الاستعمار تنتسب إليها، وقمع أقل المحاولات الساعية إلى الاستقلال بالقتل الجماعي وبالتعذيب، كلّ هذه وقائع أصبحت ثابتة منذ مدّة طويلة ومن الصعب جدّا أن ترى الجانب الايجابي فيها مَتَى خرجنا بالطبع من الرؤية المركزية – العرقية والقومية. ولعلّ مما يبعث على المزيد من الأسف أيضا هو أن يُختزل التاريخ – بعد نصف قرن من نهاية المستعمرات- بما ينطوي عليه من تعقّد في مجرّد نعوت لأحكام أخلاقية من قبيل "ايجابي" أو "سلبي"

قصد فرض رؤية «متفائلة» أو «مُتشائمة». إنّ مثل هذا التبسيط الثنائي لا يمكن أن يؤدّي إلى خيانة ذاكرة **مَعيش** (le vécu) ملايين الأشخاص طيلة أكثر من قرن. صحيح لا يمكن لدراسة التاريخ أبدا أن تتغاضى كليّا عن القيم التي تطبع الوجود الإنساني لكنّ لا يستقيم اختزالها في عِبَارات مقتضبة مثل هذه فينبغي على المؤرّخ كي يتقدم في الفهم ويستقي أكثر ما يمكن من وقائع ويُصيغ أكثر التآويل حصافة ألاّ يقَرّر مُسبقا العبرة التي لا بدّ أن يَصِل إليها والتاريخ قلمّا ينطوي على صفحات مكتوبة بالأبيض والأسود فقط. إنّ ما يزعج بصفة خاصة أيّ شخص يجلّ روح الأنوار هو بدون شكّ الحدث نفسه أي أن يقترح البرلمان تصويتا على تأويل للتاريخ كما لو كان توفّر أغلبية سياسية كاف للإعلان عن صحة قضية معيّنة، وكما لو أن التصويت على هذه القضيـــة لم يجعلها أكثر هشاشة من حيث هو يريد الدفاع عنها (بإمكان تصويت آخر أن يرفضها). لقد كان **فولتير** يقول بأن الطوائف تتهافت أمام الحقيقة، وبالمثْل فانّ الأحزاب تصمت أمام الحقيقة لأن ممثّلي الشعب ليسوا الأكثر كفاءة للبحث عن الحقيقة فهذه ليست مسألة إرادة وأيّ شيء يجعل انتخاب نائب البرلمان كفئا للحكم على التاريخ؟ هل يتمثّل دور البرلمان كفْءا في التأويل الذي ينبَغي أن يُعطى لأحداث الماضي أو حتّى للوقائع التي تكوّنه؟ أن نكون مجبرين على طرح أسئلة من هذا القبيل هو أمر يكشف حقّا عن الفضيحة غير اللائقة التي يمثّلها التصويت على هذا القانون في زمننا هذا. لكن المؤسف أننا مجبرون على الاعتراف أن النّواب الفرنسيين لم يكونوا بتصويتهم على ذلك القانون في طور

التّجربة فقد سبق أن أقرّوا سنوات قليلة من قبل أنّ **تركيا** كانت حقا مسؤولة عن الإبادة العرقية للأرمن وأنّ الرقّ قد كان جريمة ضدّ الإنسانية. وسبق لهم سنوات قليلة قبل هذا أن صوّتوا على قانون هو الأوّل من نوعه فيما يبدو ويعاقب بمقتضاه كل من يُنكر الإبادة التي تعرض لها اليهود خلال الحرب العالمية الثانية. ولئن كانت هذه الأحداث أقلّ مدعاة للجدال من استعمار **المغرب العربي** فإنّ المسألة تبقى قائمة من حيث المبدأ، إذ ليس للسلطة العمومية حقّ البتّ في مكمن الحقيقة كما كان يقول **كوندورسيه** ويبدو أنّ **البرلمان** الفرنسي تجاهل هذا المبدأ الأوّلي. والحال أنّ سحب قضية معيّنة من حقل البحث عن الحقيقة لإقحامها في كتيّب تعليمي منمّق بقائمة من القوانين الجزائية، لن يزيدها دعما بل يحطّ من شأنها.

ليس للحقيقة أن تُمْلي الخير ولكن عليها أيضا ألاّ تخضع إليه. فالعلموية والأخلاقوية كلتاهما غريبتان عن الروح الحقيقية **للأنوار**. وثّمة خطر ثالث قائم أيضا ويتمثل في نزع النجاعة عن مفهوم الحقيقة. نفسه ففي دراسة خصصت لرواية عنوانها "**1984**" صاحبها **أورويل**[1] (Orwell) يمتدح الفيلسوف **ليزيك كولاكوسكي أورويل** (Leszek Kolakowski) لكونه استطاع أن يكشف عن الأهمية التي توليها الأنظمة الشمولية للتشكيك في الحقيقة. ليس لأنّ رجال السياسة في هذه الأنظمة لا يلتجئون إلى الكذب إلاّ في بعض المناسبات فهم يعمدون إلى ذلك في كلّ مكان بل الأحرى لأنّ

---

[1] كاتب وروائي إنجليزي (1903 – 1950) فضح من خلال أعماله كل التوجهات التوتاليتارية. لا سيما النازية والشيوعية كما كشف عن لا إنسانية العالم المعاصر

التمييز نفسه بين الحقيقة والكذب بين الحقيقة والوهم أصبح أمرا ثانويا إزاء مَطْلَبَيْ المنفعة واللياقة ذَوَيْ البعد البرجماتي الصّرف.

ولهذا السّبب لم يعد العلم في هذه الأنظمة محصّنا ضدّ الهجمات الإيديولوجية، وفقد مفهومُ الإعلام الموضوعي معناه، فأعيدت كتابة التاريخ وفق مقتضيات اللحظة ولكن أصبح بالإمكان كذلك إنكار اكتشافات البيولوجيا أو الفيزياء إذا ما اعتبرت غير ملائمة. "هذا هو الانتصار الكبير للشّمولية في ميدان المعرفة إذ لم يعد بالإمكان اتهامها بالجهل لأنّها استطاعت أن تلغي فكرة الحقيقة ذاتها"[49*]، بهذه العبارات يُنهي **كولاكوسكي** كلامه. ويمكن القول إذن إنّ أصحاب السلطة تخلصوا هذه المرة نهائيا من الحقيقة التي ما انفكت تقضّ مضاجعهم. قد يذهب بنا الظن إلى أنّ هذا الخطر يهدّد البلدان ذات الأنظمة الشمولية فقط لا الديمقراطيات والحال أنّ الكثير من المشاهد في الحياة العامة في **الولايات المتحدة** مؤخّرا تدلّ على استخفاف جديد بالحقيقة.

من الأمثلة الأولى على هذه الظاهرة نذكر ذلك القرار الذي يأمر في بعض المدارس بتدريس نظرية التّطور التي أفضت إليها أعمال **داروين** وأسطورة الخلق الكتابية (أوكما يقال اليوم "المخطط الذكي") باعتبارهما "فرضيّتين" جديرتين بنفس القدر من الاحترام، وليس غريبا في حقيقة الأمر أن نجد العديد من الناس يفضلون الرواية الكتابية (la version biblique) على رواية البيولوجيا في بلد تخبرنا الاحصائيات أنّ 73 % من مواطنيه يؤمنون بالحياة بعد الموت و39 % يعتقدون أنّ **الكتاب المقدس** مُملى مباشرة من الله وأنّ معاني ألفاظه

ينبغي أن تحمَلَ على ظاهرها*[50]، إلاّ أنّ كلّ واحد من هؤلاء الأشخاص لا يلزم غير نفسه ولا قيمة لرأيه هذا إلاّ في محيطه الخاص، وهو ما يتلاءم مع روح **الدستور** الأمريكي ومنطوقه، وبالمقابل فإنّ الجماعة المحلّية هي التي تتحمّل مسؤولية القرار المتعلق ببرنامج التّعليم في هذه المدرسة أو تلك. وهي التّي بالذّات ترفض أن يكون هناك فرقًا نوعيّا بين خطاب العلم وخطاب المتخيّل بين اللّغوس (Logos) والميتوس (mythos). لكن أصحاب هذا القرار يُلازمون الحذر ويرغبون عن استخلاص ما يقتضيه من نتائج ملزمة، فهم لا يعترضون مثلا على أنواع العناية الطبيّة المقدمة في المستشفيات رغم كونها قائمة على أسس هذه البيولوجيا نفسها التي ترفض "نظرية" الخلق.

هناك مثال ثان عن تغيّر القيمة الاعتبارية للحقيقة في الولايات المتحدة لا علاقة له في ظاهر الأمر بالمثال الأول نستقيه من حدث سياسي قريب أعني تحديدا تبرير الحرب على **العراق** بحجة أسلحة الدمار الشامل التي افتُرِض أنّها كانت في حوزته. لقد تبيّن كما هو معروف عدم وجود هذه الأسلحة بيد أنّ المشكلة لا تكمن هنا، فقد كان وجودها أمرًا واردًا، بل تكمن المشكلة في أنّ الكثير من معطيات هذه الواقعة بقيت مدعاة إلى القلق. فقد أُخبرنا فعلا أنّ المسؤولين في جهاز الدولة لم يدّخروا جهدا في إقناع المجتمع الأمريكي بوجود تلك الأسلحة بالاعتماد خاصة على عرض براهين يعرفون فضلا عن ذلك أنّها على قدر كبير من الوَهن، أو من خلال السعي إلى اشتراء ذمم الذين يأتون بمعلومات تصبّ في الاتجاه

المعاكس. وبعبارة أخرى فقد كان هؤلاء المسؤولون في جهاز **الدولة** يعلمون أنّ ما كانوا يقولونه لم يكن صحيحا، إلاّ أنهم قدموه رغم ذلك على أنّه كذلك لاعتقادهم - دون شكّ – أنّ الخبر على هذا النحو سيكون في صالح بلادهم. وفضلا عن هذا كلّه فقد ثبت هذا الاحتقـــار للحقـــيقة صراحة من قِبل أحد هؤلاء المسؤولين وهو **بول ولفوفيتز**(Paul Wolfowitz) الذي أعلن أنّ اختيار حجة أسلحة الدمار الشامل يعود إلى أنّها كانت قادرة على حمل أكثر عدد ممكن من النّاس على الموافقة بأكثر ما يمكن من سهولة، ولم يكن **ولفوفيتز** ليثير أصلا مسألة صحّة هذه الحجّة لأنّها في تصوره عديمة الجدوى تماما كما كانت من قبلُ عند المنظّرين للإيديولوجيات الشمولية.

إنّ ما نلاحظه من كذب رسمي معتاد كأن يدّعي أحد الساسة عدم خيانته لزوجته هو في الواقع احترام مُقَنع للحقيقة لأنّ الجماعة لا تدّخر جهدا للإيهام بها. أمّا في حالة هذا المثال فالمسألة مختلفة كل الاختلاف لأنّها تتعلق بعدم اكتراث مقصود بمصداقية خبر معيّن. ولعلّ ما يزيد قلقنا إزاء هذا المثال كونه ليس حالة شاذّة. إذ هناك مواقف أخرى تشهد بنفس القدر من الخطورة على هذا التغيير للوضع الاعتباري للحقيقة مثل القول إنّ الأوضاع في مركز الاعتقال **بغوانتانامو** (Guantanamo) مطابقة لروح الاتفاقيات الدولية الخاصة بأسرى الحرب، أو ذاك الادعاء بأنّ العراق يتقدّم كل يوم خطوة كبيرة في اتّجاه السلام والديمقراطية ويمكن لنا أن نستشهد بواقعة من مجال مغاير تماما، فقد علمنا مؤخرا أن الإدارة الفيدرالية الأمريكية أقدمت عمدا على تحوير المعطيات الواردة في عدد من التقارير العلمية

بخصوص الارتفاع الحراري الشامل للكرة الأرضية لأنّ هذه المعايير العلمية لا تسير في الاتجاه المرغوب أقصد هنا رفض اتفاقية "كيوتو" (Kyoto) والحال أنّ المساس بالوضع الاعتباري للحقيقة يعني أننا لم نعد نعيش في ظل ديمقراطية ليبرالية، فكيف لنا أن نتفهّم مثل هذا الاعتداء على أسُسها؟ إن جانبا من هذه الأقوال المتحرّرة من كل علاقة بالحقيقة أصبحت محلّ قبول، لأنّها صدرت في سياق أزمة تقتضي إجماعا قوميّا وتبعًا لذلك تعليقا لكل حكم نقديّ من أولئك الذين تتمثل وظيفتهم في تقديم أخبار موثوق بها أيّ الصحافيين. إنّ هذه الأزمة قائمة منذ 11 سبتمبر 2001، وما نشاهده من تصاعد للروح الوطنية واستفاقة "أشباح الخوف" بعبارة **كوندورسيه**، كاف لإزاحة هاجس الحرص على الحقيقة الذي يُعتبر أحد مكوّنات الفضاء الديمقراطي.

إنّ هذا التّمشي الذي يقتضي إعطاء الأولوية للانتصار السياسي أوالعسكري على قول الحقيقة ليس مقصورا على حكومة **الولايات المتحدة** ورغم ذلك فإنّ اختيارنا للمثال المذكور آنفا عوضا عن مثال آخر يبقى اختيارا مشروعا ذلك أنّ الولايات المتحدة تمثّل في هذه البداية من القرن XXI قوة عسكرية وسياسية تفوق كلّ القوى الأخرى. ومعلوم أنّ السّلطة العظمى تولّدُ مخاطر عظمى، فهي تجعل صاحبها يشعر بأنّه دائما على حق، وأنه ليس مطالبا بأنّ يأخذ رأي الآخرين بعين الاعتبار. وعلى البلد حتّى وإن كان الأقوى —كي يحمي نفسه من خَطر السقوط في الهوّة التي قد يدفعه إليها جنون القوة، وكي يتجنّب أن يَجُرّ معَها إلى ذلك أيضا بقيةَ العالم– أن يعترف بضرورة عدم التلاعب عندما يتعلق الأمر بالحقيقة.

6

بشريـــــــة

ليس مفهوم الاستقلالية كاف بمفرده لوصف الكيفيّة التي تتصوّر **الأنوار** من خلالها المَثلَ الأعلى للسلوك البَشري. نَعم من الأفضل أن تكون إرادة المرء وليس قاعدة خارجة عن نطاقه هي دليله في الحياة. لكن تكون دليله إلى أين؟ إنّ كل الإرادات وكل الأفعال ليست متساوية القيمة والحال أنّه لم يعد بإمكاننا الاستنجاد بالسّماء لتساعدنا على الحكم بأنّ هذه أفعال حسنة والأخرى سيّئة، ولم يبق أمامنا سِوى الاكتفاء بمعطيات الواقع على الأرض أي أنه يتغي علينا الانتقالَ من غائية بعيدة (الله) إلى غائية أقرب هي في عرف **الأنوار** البشرية ذاتها، بمعنى أنّ الشيء الحسن هو ذاك الذي من شأنه أن يزيد في رفاه البشر.

تمثّل مقالةٌ كهذه تعديلا لِتَوجُّهات العقيدة المسيحية أكثر من كونـــها رفـــضًا لها. فالعقيدةُ المسيحية وضعت بالفعل كِلاَ الحبّين – حبّ **الله** وحُبُّ الغير– في مستوى الأمرين المُتعادلين، وَقد أعلن القديس **بولص** أكثر من مرّة أن "من أحبّ غيره فقد أدّى ما تقتضيه **الشريعة**". غير أنّ مفكري **الأنوار** أعربوا عن اكتفائهم بطرف واحد من هذه المُعادلة. فقد كتب **ليسنج** [1] (Lessing) سنة 1777 يقول " حَسْبُ البشر الالتزام بالحبّ المسيحي ولا إشكال فيما سَيَحْدُثُ للدين المسيحي بعد ذلك" ونلاحظ أن **ليسنج** بهذه الطريقة يريد إبعاد الإطار المؤسَّساتي لا مضمونه الذي يؤكدّ حرصَه عليه وهو

---

[1] كاتب ألماني (1729 – 1781) انتقد تقليد الكتاب الألمان للتراجيديا الفرنسيّة واعتبر شكسبير المثال الذي ينبغي أن يحتذى به.

نفسه الموقف الذي أعرب عنه **فرانكلين** **(Franklin)**[1] عشر سنوات بعد ذلك بقوله "أفضل عبادة لله هي أن يفعل المرء الخير مع الناس" ممّا يعني أن حُبّ الإنسان لبني جنسه لم يعد في حاجة إلى مُبرّر إلاهي ويتخيّل **فرانكلين** تعليقا على هذا الأمر شخصا يريد إكرام آخر فيقول له "ليس **حبّا في المسيح** أن أهْدَيتك بيتي **بل حبّا فيك**"*51.

تأسيسا على هذا يُصبح الكائن البشري هو نفسه أُفقَ نشاطنا والنقطة المركزية التي يُصبُّ في اتجاهها كلّ شيء. فعندما كان **ديدرو** يتساءل عن المبدأ المُوحّد لمشروعه الموسوعي لم ير غير مبدإ واحد هو الانسان. وقد سبق **لديدرو** أن عبّر عن هذا الأمر أثناء حَديثة عن الكون الذي تَعمل **الموسوعة** على فهمه والتعريف به بقوله "لِمَ لا ندرج في عملنا هذا الانسان كما هو في موضعه من الكون؟ لم لا نجعل منه مركزا مشتركا؟"*52، هذا في تصوّر كاتبنا حقّ وواجب في الوقت نفسه. فقد أصبح الإنسان يمثل مركز الموسوعة لأنّه مركز العالم أو بالأحرى لأنّه هو الذي يجعل للعالم معنًى وعلى هذا الأساس لم يعد وجود الإنسان مجرّد وسيلة لخدمة هدف أسمى هو خلاص الروح أو قيام مدينة الرّب، بل صار ينبغي البحث عن غاية وجوده في وجوده بالذات. ومن جهته يعبّر **روسو** على لسان بطلته عن المبدأ التّالي "الإنسان كائن أشرف من أن يُفرض عليه بأن يكون مُجرّد وسيلة في خدمة غيره من الكائنات الأخرى"*53 إنّ هذه المكانة الجديدة التي ارتقت به إلى مترلة المطلق وجعلته في تعارض مع الأشياء

---

[1] رجل سياسي وفيزيائي أمريكي (1706 – 1790) مناصر للأنوار وساهم في تحرير وثيقة إعلان الاستقلال. وهو مكتشف الواقي من الصواعق Le paratonnerre

التي لم يعد لها سوى بعد نسبيّ هي ما سيمكّن **كانط** من الوصول إلى صياغته الشهيرة لمبدأ الأخلاق الإنسية "إعمل بحيث تعامل الإنسانيّة في شخصك وفي أيّ شخص آخر دائما كغاية وليس أبدا كمجرّد وسيلة"*54.

ثمّة كلمـــة تشير إلى رفاه البشر على هذه الأرض هي كلمة السعـــادة والتي أصبـــح البحـــث عنها مشروعا بعد أن أخذت مكان كلمة خلاص وهو ما عبّر عنهُ بنخوة **ألكسندر بوب**[1] (Alexandre Pop) في مؤلفه **مقالة في الإنسان** بقوله: "أيّتها السعادة! غاية وهدف كينونتنا!"*55 إنّ ما يلفت الانتباه عند قراءة المؤلفات الأوروبية في ذلك العصر رغم تنوّعها من حيث جنسها الأدبي أومن حيث مواطنها أو من حيث قناعات أصحابها هو كونها تُقدم لنا عالما طبيعيّا نرى فيه الكائنات البشرية في صراع مع قُوى معادية هي قُوى بشرية خالصة ونراها تسعى للوصول إلى حالة من الانشراح خلال وجودها في الحياة على هذه الأرض. يقول **فولتير**: "إن أفضل مُواطن هو ذاك الذي"يسهم في سعادة العالم"*56. هكذا كانت المقالات الفلسفية والروايات والقصائد والمسرحيات جميعها تحكي مشاكل عالم بشري صرف. وكانت لوحات الرسامين تصوّر سحر الحياة الريفية ولهو الحياة الخاصة، هناء الحياة القَروية والسعادة المترلية، ملذّات وأفراح سائر البشر.

[1] كاتب إنجليزي (1688 – 1744) يعتبر خير ممثل للمذهب الكلاسيكي في انجلترا.

لكن أين يجب البحث عن مفاتيح السعادة ؟ الحقيقة أنّ أغلب الفلاسفة والكتاب لم يكتفوا بالتشجيع على الإصلاحات الاجتماعيّة بل كانوا يعمدون أيضا إلى الإعلاء من شأن تجارب الإنسان الخاصّة وكانت المترلة الأولى في هذه التّجارب للعواطف التي تربط كل إنسان بمن حوله من البشر يقول **هيوم** " إذا قضيتم على الحبّ والصداقة فهل يبقى في العالم شيء يستحقّ أن ترضوه لأنفسكم"*[57] فما من حياة هنيئة غير تلك المليئة حبّا، والأهم في كلّ هذا ليس الكمّ، **فهيوم** يتخيّل الملك **سليمان** بين نسائه السبع مائة وخليلاته الثلاث مئة بمثابة كائن على غاية من الشقاء، لأنّ امرأة واحدة أو خليلة واحدة وعدد قليل من الأصدقاء المختارين جيّدا كان من شأنهم تمكينه من ممارسة بشريته على نحو أفضل كأعمق ما تكون الممارسة. ويؤكّد **روسو** هذا الرأي نفسه قائلا "لا أظنّ أنّ إنسانا لا يحب شيئا في الحياة بإمكانه أن يكون سعيدا". فالسعادة هي إذن في متناول أيّ كان، وحسب الإنسان في سبيل ذلك أن يحبّ ويكون محبوبا، إلاّ أن السعادة بحكم هذا الأمر بالذات تبقى هشّة. إنّ محبتنا لغيرنا أمر ضروري كي نحيا والحال أن لا شيء يضمن دوام هذا الحبّ فبقدر ما يكون الإنسان مليئا بعواطف إيجابية نحو الآخرين يكون قد زاد من المتاعب لنفسه"*[58]، هكذا هي طبيعة السعادة البشرية، فلا وسيلة تقدر على ضمان بقائها. ومع نهاية القرن XVIII أصبح الكتاب يريدون تحويل السعادة لا إلى هدف لوجود الفرد فحسب بل كذلك للحكومة، **والدولة** ولذلك ستوضع عبارة السعي إلى السعادة في **وثيقة** استقلال **الولايات المتحدة**. أمّا في **فرنسا** فقد

كتب **لافوازيي**[1] (Lavoisier) – وهو عالم كيمياء متميز وَرَجُلُ سياسة– في مذكرة له سنة 1787 يقول "إنّ الهدف الحقيقي لكلّ حكومة يجب أن يكون الزيادة في مجموع المتع في حجم السعادة وفي رفاه كل الأشخاص" وبعد ذلك بسنتين توجّه إلى الهيئات العامة بهذه العبارات "إن هدف كل مؤسسة اجتماعية يتمثّل في جعل الذين يعيشون في ظل قوانينها أكثر ما يمكن سعادة، فالسعادة يجب ألاّ تكون مقصورة على عدد قليل من النّاس لأنّها حق للجميع"[*59]. صحيح أنّ الثّورة التي سيذهب **لافوازيي** نفسه ضحيتها ستكشف أنه من غير المستحسن ترك حياة كائن بشري بكليّتها تحت العناية الفائقة للحكومة لكن بقي رغم ذلك المبدأ الذي بمقتضاه ينبغي أن تكون المؤسسات الاجتماعية ببلد معيّن في خدمة الرجال والنساء المقيمين على أرضه.

ومنذ ذلك العصر ازدادت الأوضاع تغيّرا فقد كشفت لنا الأنظمة الشمولية في القرن XX بما فيه الكفاية عن مدى ما كان من خطر في جعل سعادة الفرد تحت مسؤولية الدولة. ورغم هذا فقد أدّى انتصار الديمقراطيات على الأنظمة الشمولية في نهاية المطاف إلى نتيجة غير متوقعة. فاعتبارًا لكون هذه الأنظمة الديمقراطية لا تدّعي أنّها تجسّد الخير الأعظم كفّ الجميع عن تعليق آمالهم في السعادة (سعادتهم على الأرض) أو آمالهم في تحقيق ذواتهم ببنية سياسية مهما كان شأنها. فالديمقراطية فقدت جاذبيتها لا لشيء غير كونها انتصرت. وقد خرجت استقلالية الفرد من هذه المحن أقوى ممّا كانت عليه وأصبح

[1] عالم كيمياء فرنسي (1743 – 1794) أحد مؤسسي علم الكيمياء الحديث أعدم خلال فترة الإرهاب.

الناس يطالبون **الدولة** لا بضمان السعادة لهم بل بإزالة العوائق فقط، تلك العوائق التي تحول دون سعادة الأفراد. لم تَعُد الدّولة محطّ الآمال بل أصبحت مجرّد موفّر خَدمات. إلاّ أنّ النّاس رغم افتقارهم لإطار ديني جامع ورغم تخلّيهم عن الحلم بثورة تجلب السعادة للجميع فإنّهم لم يتخلّوا عن السعي إلى حياة أجمل وأثرى معنى مع الإشارة إلى أنّهم صاروا يتّبعون مسالك اختاروها لأنفسهم بطريقة فردية.

إنّ هذا الانقلاب في المنظور عند معالجة غائية أفعالنا، هذا الانتقال من الربّاني إلى البشري، لا يمكن أن يُقَارن في راديكاليته إلاّ بالانقلاب الكوبرنيكي الذي أحلّ الشمس محلّ الأرض مع فارق واحد في قضية الحال، هو كون الإنسان يقترب من المركز بدل أن يبتعد عنه. وكما كان منتظرًا أثار هذا الانقلاب ردّ فعل قوي عند أولئك الذين يدافعون عن المراتبية السابقة بداية من **جان بونالد** وصولا إلى **جان بول II**، وكان هؤلاء الخصوم يخشون على المجتمع خطر الانهيار في صورة التخلي عن **الله** بصفته المرجع المركزي ولسان حالهم يقول إذا مات **الإلاه** صار كل شيء جائزًا وأنّ حقوق **الله** أولى بأن تأخذ مكان حقوق الإنسان كي يَعُمّ النّظام. أمّا الايدولوجيا الشمولية فهي بدورها ترفض إنسيّة **الأنوار** لأنّ هدف المجتمع في تصوّرها لم يعد يتمثّل في "سعادة جميع الأفراد" بل في شيء مجرّد من قبيل الشّعب الذي سيولد من جديد أو الدّولة الشيوعيّة أو المستقبل الباهر.

إنّ عمليّات تحويل الوجهة التّي تعرضت لها روح الإنسيّة **للأنوار** لها أشكال أكثر تنوّعا ممّا سبق ذكره، فهي موجودة منذ القرن XVIII. ويقدّم لنا **ساد** مرّة أخرى أكثر صيغها تطرفا. فهو ينطلق

من مبدإ مفاده أنّ الغاية الشرعية من نشاط الإنسان هو الإنسان نفسه ثمّ يقوم بعملية اختزال مزدوجة تتمثّل أوّلا في ردّ السعادة إلى المتعة الجنسيّة أساسا. ثـم اختصار البشريّة في الفرد بصفته كائنا معزولا وذاتا راغبة يقول " لا تجعلنّ اذًا حَدًّا لملذّاتك إلاّ ما كان من قواك الذاتية وإردتك"*60. فلا شيء عنده يحدّ من استقلالية الفردية التي لا طموح لها غير كثافة التجربة لحظة حدوثها، بما يعني اختصار العالم في الهُنا والآن (l´ici et le maintenant). وقد كان الكثير من كتّاب العصر الإباحيين يشاركون **ساد** هذا المنطق، وإن بصفة أقل مبالغة، وبالمقابل نجد **روسو** يعارض هذا الموقف ويجابهه على نحو مباشر لأنّه أوّلا لا يتصوّر البتة أنّ بإمكان أيّ مجتمع الاستغناء عن كل وسيلة لتعديل قُوى أعضائه وإراداهم، يقول "أخبرني إذن أيّة جريمة سَيُحجم عنها الإنسان الذي ليس له من قوانين غير تمنّيات قلبه ولا يعرف مقاومة أيّ شيء ممّا تملي عليه رغباته؟" ثمّ لأنّه — وهَذا الأهم- يعرف أنّ قدرة الفرد على الاكتفاء الذاتي فكرة خادعة "عندئذ سيشعر كلّ شخص بأنّ سعادته لا تكمن في ذاته هو بل هي رهينة كلّ ما يحيط به"*61. إنّ عيب المذاهب الحسّية والأنويّة (égocentriques) ليس في كونها لا أخلاقية بقدر ما هو في كونها قائمة على أسس غير صحيحة والحقيقة أن المجتمعات الغربيّة تعطي الانطباع غالبا أنّها شبيهة بالصّور الكاريكاتورية التي يقدّمها عنها خصومها المتديّنون غربا وشرقا. ويبدو الناس في هذه المجتمعات كأنّ شغلهم الشاغل هو النجاح على الصّعيد المادّي والحصول على المال الذي به تُشتَرى سائرُ الملذّات. لكن التعبير عن الأسف من هذا

الموقف لا يستوجب البتّة جعل **الله** طرفا في القضية ويكفينا أن نتذكّر أنّ الحاجات البشريّة هي في الواقع متنوّعة وكثيرة جدّا.

في هذا السياق نلاحظ أنّ روح **الأنوار** تتمثّل تحديدا في تقليص المسافة بين الفعل والهدف من الفعل. وقصارى المسألة هو أنْ يترل الفعل من عَلياء السماء إلى **الأرض** ويتجسّد في البشرية لا في **الله**. ولا ننسى أنّ الفعل هو بذاته فعل بشري منجز على الأرض. إنّ تحويل روح هذا التوجه يتمثّل في دفع الناس إلى التخلّص، لا من الغائية الربّانية فحسب، بل كذلك من كل غائيّة مهما كانت كي لا يكون لهم اهتمام بشيء عدا الاهتمام بالحركة من أجل الحركة والقوّة من أجل القوّة والإرادة من أجل الإرادة، ولعلّ هذا ما جعل عصرنا الآن يصبح من وجهات نظر عديدة عصر نسيان الغايات وتقديس الوسائل. ويقدّم لنا التطور العلمي ربّما أوضح مثال عن هذا التوجّه الراديكالي. فالملاحظ اليوم أنّ تشجيع عمل علمي معيّن أو تمويله لا يقوم على اعتبار كَونه يخدم مباشرة أو بطريقة غير مباشرة غايات إنسانيّة تخصيصا من قبيل السعادة أو التّحرر أو السّلم بل لكونه يشهد على مهارة هذا العالم أو ذاك كما لو أنّ الشيء إذا كان ممكنا لا بدّ أن يصبح واقعا وإذا كان المقصود غير هذا فما الغاية عندئذ من تجهيز رحلات إلى المريخ؟ ويشتغل الاقتصاد من جهته أيضا وفق المبدأ نفسه: التطوّر من أجل التّطور والنمو من أجل النمو. هل يجب على السلطة السياسية المصادقة على هذه الاستراتيجية التي سبق لها أن أدّت منذ عقود كثيرة إلى نتائج غير مقنعة في بلدان العالم الثالث فضلا عن كون بعض هذه النتائج نفسها بدأت تظهر منذ بضع سنوات في البلدان الصّناعيّة بالغرب؟ هل يجب

علينا القبول بانتصار الرأسمالية المالية بنتائجها وقبول العولمة وسياسة تغيير مواقع الشركات لأنّ كل هذا في خدمة مصلحتنا؟ أم لأنّ هذا ما يقتضيه التّوجه الحالي لحركة منتشية بذاتها؟

يبدو أيضا أنّ الحياة السياسية في الديمقراطيات الليبرالية بدأت تشهد غيابا مماثلا لكلّ غائية خارجية. وصار يساورنا الشكّ فيما إذا كان الرجال (أو النساء) ينخرطون في مهنة سياسيّة لجعل السلطة السياسة في خدمة بعض المُثل العُليا أم هم يطمحون فقط إلى السلطة من أجل السلطة، باعتبار أنّ أفقهم الوَحيد أصبح يتمثّل في المحافظة عليها أطول وقت ممكن. صحيح أنّ هذا الاختيار الصعب لأحد التوجّهين ليس ظاهرة جديدة لكنّه يكتسي حِدّة خاصة في بلداننا. ولعلّ ما شهدته الحياة السياسية في **فرنسا** مؤخّرا مثال عن هذا الانحراف الخطير، أقصد الاستفتاء على **الدستور** الأوروبي يوم 29 ماي 2005 فالمواقف التي اتّخذها القياديون على الجبهتين جبهة "النعم" وجبهة الـــ"لا" لم تكن في الواقع مواقف بديهية بل إنّ قرار إجراء الاستفتاء نفسه الذي اتخذه رئيس الجمهورية كان فيه ما يبعث على الاستغراب. ذلك أنّ **جاك شيراك** كان يعرف جيدا أنّ حزبه خسر خلال الاستشارتين الانتخابيتين السابقتين وأنّ خطر الهزيمة في هذا الاستفتاء كان أمرًا واردًا مرة أخرى وكان يعرف أيضا أن عرض المسألة على تصويت البرلمانيّين (وهو مسلك في الواقع مقبول جدًّا من أجل الموافقة على النّص) كان سيُحسَم لفائدته بما أنّ كل الأحزاب الممثلة في البرلمان مساندة لمشروع الدستور الذي لو تمّ التصويت عليه لحظي بموافقة 90 % من الأصوات، ورغم هذا كلّه فإن الرئيس الفرنسي اختار ركوب خطر الهزيمة فلماذا يا ترى؟ إنّ

كلّ المؤشرات تبعث على الاعتقاد أنّه قام في هذا السّياق باختيار تكتيكي صِرف، لأنّ وضع المسألة في إطار الاستفتاء العام كان من شأنه مساعدته على بث الفرقة بين أنصار القاعدة الانتخابية لليسار، وبالتالي إلى إضعافها بهدف الاستعداد إلى الانتخابات الرئاسية القادمة في 2007. وهكذا ضحّى الرئيس **شيراك بالدستور** الأوروبي وهو على الأرجح أحد المساندين له بصدق خدمة لطموحه الشخصي، أي رغبة في الاطمئنان على بقاء السلطة بيديه أو بيدي المؤمنين بتوجّهاته.

على الجبهة المواجهة **لشيراك** نلاحظ أن **لوران فابييس** (Laurent Fabius) عضو الحزب الاشتراكي الذي كان في خلاف مع قيادة حزبه و الشخصية السياسية الوحيدة في المستوى الأول التي انخرطت في حملة التصويت بـــ"لا" قد تصرف بنفس الطريقة.

كان هذا الرجل معروفا إلى ذلك الوقت بتعهداته لفائدة الوحدة الأوروبية، غير أنّه أحدث مفاجأة بانخراطه في الحملة الانتخابية للتصويت بـــ"لا" مُعطيًا الانطباع أنّه أيضا غير قادر على غضّ نظره عن الانتخابات الرئاسيَّة لسنة 2007. لقد كان هدفه من زاوية النظر هذه العمل على فرض نفسه مرشّحا لليسار الذي لا بدّ من أخذه في الحسبان، ولهذا الغرض كان عليه أن يزيح أكثر ما يمكن من المنـــافسين. ورغـــم تعلّقه في أغلب الظن، بالدستور الأوروبي فقد اختـــار لهذا السبب بالذات التشجيع على التصويت ب"لا" (هي "لا" "اليسار"). وهكذا نلاحظ كيف أن **شيراك** و**فابييس** قد تصرفا بهدف الفوز بالسلطة بدل العمل على جعل السلطة في خدمة فكرة أرقى.

إنّ هذا التيار الذي يتمثّل في تقريب هدف معيّن بطريقة تدريجية إلى ما يجب أن يكون الوسيلة المؤدية له، وبعبارة أخرى في العمل على تحويل الوسيلة إلى غاية بدأ يتبلور هو نفسه منذ القرن XVIII، لكنّ الغريب كونه بقي محدودا في مجال معيّن هو مجال الفنّ بشكل أخصّ في الرسم. ويبدو حقا أنّ الفكر الذي يعبّر عنه الرسم من خلال طريقة تمثّله للعالم يسبق دائما بقرن أو يزيد الفكر الذي تعبّر عنه الخطابات. فنحن نعرف مثلا أنّ الاهتمام بتحليل (شخصية) الفرد – بحكم ما هو عليه من فرادة بالذات أي بقطع النّظر عن الخصال التي قد يكون يتمتّع بها– ترسّخ خلال القرن XVI مع **مونتاني** (Montaigne)[1] ومعاصريه، والحال أنّه دخل مجال الرّسم منذ أواسط القرن XV عن طريق البورتريات والأوتوبورتريات الفلاّندية ثم الإيطالية. وإذا كان الخطاب الرّسمي في البلاد البروتستانية قد بقي خلال القرن XVII يمجّد الفضائل المتمثّلة في الأعمال المترليّة باعتبارها وسيلة امتثال للوصايا الربانيّة، فإنّ لوحات الفنّانين الهولنديّين في نفس تلك الفترة كانت تعبّر عن عملية تصعيد لما هو بشري دون إحالة على أيّ واقع أعلى منه. فهذه اللوحات تعظّم مثلا حركة الأمّ منكبة على ابنها المريض والحزن يغمر عينيها.

خلال القرن XVIII تغيّرت طبيعة المرامي التي يهدف إليها الرّسم فاكتُشِفَ أثناء تأويله أنها تنطوي على تمجيد لا لله ولا حتّى للإنسان

[1] كاتب فرنسي (1533 – 1592) بلور نظرية في " فن الحياة" (un art de vivre) دافع عن التسامح وبرهن على قصور العقل مردّدًا قولته المشهورة ماذا أعرف؟ « Que sais-je ». من مؤلفاته (Les Essais).

بل للفنّ. وقد أوحت جداريات **ميكال انجلو**[1] (Michel Ange) في كنيسة **القديسة سيستينة**(La chapelle Sixtine) (رغم كونها أنجزت في سياق فكري مشبع بالتديّن) إلى الرسام الإنجليزي **رينولد**(Reynolds) الذي كان معجبا بها بـــ "فكرة كرامة الفن " (une idée de la dignité de l'art) فصار يعتبر الهدف من الفن تجسيدا للجمال لا للفضيلة. ولمّا وقف **جوته**[2] (Goethe) أمام نفس الجداريات يتفحّصها لم تكن عيناه تبصر فيها غير إبداعية الفنان، فهو يقول متغاضيا عن مضمونها العقائدي " ينبغي للمرء أن يكون قد شاهد كنيسة **القديسة سيستينة** حتى تصبح لديه فكرة ملموسة عن قدرة الكائن البشري"[62*]. وهكذا غدا الرسامون أنفسهم ينتجون لوحات يسعون من ورائها فيما يبدو قبل كل شيء إلى القبض على الحقيقة الخفية لهذا الذي يعرضونه على النّاس، أي بعبارة أخرى القبض على السِّر الكامن في عملية إنتاج الجمال. وتشهد على ذلك لوحات من قبيل: "الحالمون"(les rêveurs) للرسام **واتو** Watteau أو لوحات الطبيعة الجامدة **لشارْدان** (Chardin) ومن قبيل المشاهد الطبيعية **لجانسبوروغ** (Gainsborough) أو البورتريات الخياليّة **لفراقونار** (Fragonard) .

وفي أثناء هذا كلّه ظلّ الرسامون ومشاهدو لوحاتهم مكتفين بإبراز أحد أبعاد الرسم وهي أبعاد موجودة فيه في حقيقة الأمر، سوى أنه قد وقع التغاضي عنها خلال القرون السابقة أعني ماهيّة

---

[1] نحاتٌ ورسام ومهندس وشاعر إيطالي (1475 -1564) ترك أعمالا فنية عظيمة على غاية من الإبداع والطرافة.

[2] كاتب ألماني (1749 – 1832) من مؤلفاته الشهيرة ذات البعد الرمزي (Faust)

الرّسم نفسه. وقد أدّى هذا الاكتشاف أحيانا إلى ما يسمّى "الفن للفن". ومهما كان شأن التطور الفنّي فليس للسياسة أو الاقتصاد أن يخضعا لمثل هذه المقتضيات، فإذا كان من حقّنا أن نعجب بأسلوب هذا الرجل السياسي أو مهارة ذاك المقاول يبقى من واجبنا كذلك تقويم عمليهما على أساس نتائجهما.

إنّ الفن الواعي بقوانينه الذاتية لا يتعارض مع روح **الأنوار**، وبالمقابل فإنّ العلم أو السياسة عندما يتركان غائيات الممارسات التي انخرطا فيها تتضاءل وتندثر فإنّهما يعرّضان للخطر روح **الأنوار** والمنافع التي ننتظر منها.

7

كــونيّـــة

لئن كانت حرية الأفعال محدودة بغائيتها الإنسانية وجوبًا فإنها تستوجب كذلك الوعي بالأمر التالي: جميع الناس ينتمون إلى النوع نفسه، ولهم إذن الحقّ في الكرامة بالدرجة عينها. غير أنّ دلالة هذا المطلب تختلف إذا ما فكّرنا في مستوى مواطني البلد الواحد أو فكرنا في جميع سكّان الكرة الأرضية.

لّما نظر روســو إلى المجتــمع الــذي من حوله لم ير مساواة لا في مستوى الحقوق ولا في مستوى الواقع، وهــذا ما دفعــه إلى كتــابة أوّل تصــوّر شــامــل لديه عن المترلة البشرية أقصد مُؤَلّــفه: **خطــاب في أصــل وأسس اللامساواة بين البشر** (Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes) وقد ختمه بهذه الملاحظة القاسية " إنه لأمر مناف **لقانون الطبيعة** بجلاء[...] أن تَغُصّ حفنة من الناس بالكماليات في حين تفتقر الأكثرية الجائعة إلى الضروريات ". إنّ مجرّد التفكير في بداية إعادة توزيع للثروات يفترض أن يضع المرء نفسه في سياق دولة عادلة، غير أنّ هذه لم تكن وضعية البلدان التي عاش فيها **روسو**، وهذا ما دفعه إلى التفكير في الكيفية التي ينبغي أن تنتظم وفقها مثل هذه **الدولة**، فخلُص في نهاية مؤلفه **العقد الاجتماعي** (Le contrat social) إلى القول بضرورة المساواة الصارمة أمام القانون. يقول:" يفضي العقد الاجتماعي إلى إرساء نوع من المساواة بين المواطنين إلى حدّ يجعلهم يقبلون جميعا الالتزام

بالشروط نفسها وأن يتمتّع جميعهم بالحقوق نفسها"*63. فالإرادة التي تقود البلاد لا تكون إرادة عامة حقيقة إلاّ شريطة عدم إقصاء أي صوت.

كانت **فرنسا** أواسط القرن XVIII أبعد منْ أن تستجيب لهذا المطلب حيث كان سكّانها منقسمين إلى طبقات لا تتمتّع بالامتيازات نفسها و لم يكن للنساء حقوق الرجال ذاتها، أما العبيد فلا حقوق لهم أصلا. وقد وضع **روسو** مبدأ سيتطلب تطبيقه بعض الوقت. فسيتبنّى المواطنون فكرة المساواة جزئيّا سنة 1789 على نحو أكمل سنة 1848 وهي السنة نفسها التي سيُلغَى فيها الرقّ. أمّا النساء فلن يتحصّلن على حقّ الانتخاب إلاّ سنة 1944. ومع ذلك فإنّ هذه المساواة أمام القانون غير كافية للقضاء على أشكال التمييز جميعها. ولهذا يبقى مطلب المساواة مطلبا قائما حتّى في أيّامنا هذه. ونضالاتنا مازالت تستلـــهم برنامج **الأنـــوار** وتواصـــل في نفس الوقت تلك التي شُرّع فيها قرنين أو ثلاثة قبل ذلك، فقد سبق **لدانيال دي فوا**[1] (Daniel Defoe) القول إنّ دونية النساء راجعة فقط إلى حرمانهنّ تماما من الوصول إلى التعليم. وكان **هلفيتيوس**[2] (Helvétius) مثله مقتنعا بأنّ النّساء مساويات بالطبيعة للرّجال، أمّا **كوندورسيه** فكان ينادي بأن يُتابِع الأولاد والبنات الدّراسات نفسها في الفضاءات نفسها وعلى يدي الأساتذة أنفسهم رجالا ونساء دون أي اعتبار وأن لا يحْرِم القانون النساء من أيّة مهنة.

---

[1] كاتب انجليزي (1660 – 1731) تاجر ومغامر كبير اشتهر بروايته (Robinson Crusoé)

[2] فيلسوف فرنسي (1715 – 1771) ساهم بقوة في بلورة الفكر المادي.

وقد ندّد مفكّرو **الأنوار** بالرّقّ، وإن لم ينخرطوا في مكافحته بنجاعة يقول **مونتسكيو**" يتعارض الرقّ مع الحقّ المَدني تعارضه مع الحقّ الطبيعي" ويشطب **روســـو** بجرّة قلـــم كلّ المـــبرّرات التي تُقَدَّمُ دائما للإبقـــاء على هذه المـــمارسة فيقـــول: "**رقّ وحقّ** هاتان كلمتان متناقضـــتان بل إنّ الواحدة منهما تلغي الأخرى". ويبـــدأ **كـــوندورسيـــه** مؤلفه **تأملات في استعباد السود** (Réflexions sur l'esclavage des Nègres) (المؤلف الذي أمضاه تحت اسم مستعار" السيد **شوارتز**" (M. Schwartz) بهذه العبارات: "إنّ إنزال إنسان ما إلى مترلة الرقيق واشتراءه أو بيعه أو إبقاءه في حالة استعباد، كلّها جرائم بأتم معنى الكلمة بل جرائم أشنع من السّرقة"*64. وكانت **أولمب دي قوج**[1] (Olympe de Gouges) أثناء **الثّورة** تعتزم مواصلة الكفاح على جبهتين من أجل إلغاء الرّقّ ومن أجل مساواة المرأة في الحقوق مع الرّجل – فكتبت مسرحيّة بعنوان: "**استعباد الزنوج**" – وتقدّمت بمشروع وثيقة حقوق المرأة والمواطنة فكان نصيبها هي نفسها المشنقة...

أمّا إذا تجاوز الأمر حدود البلد الواحد فإنّ الكونية تكتسي معنى آخر. فكما أنّ سكان بلد ما ينبغي أن يرقَوا جميعا إلى مستوى المواطنة، ينبغي كذلك اعتبار جميع سكان المعمورة من الوهلة الأولى كائنات بشرية بأتمّ معنى الكلمة لأنّ ما يجمع بين بني الإنسان هو أكثر تأصّلا ممّا يفرّق بينهم. يقول **مونتسكيو** صراحة " أنا إنسان

---

[1] رائدة الحركة النسوية في فرنسا خلال الثورة كتبت « وثيقة الإعلان عن حقوق المرأة والمواطن، مهداة إلى الملكة» (La Déclaration des droits de la femme et du citoyen dédiée à la reine) واجهت معارضة قوية وحكم عليها بالإعدام

بالضرورة ولست فرنسيّا إلاّ بحكم الصدفة". ونحن نلاحظ أنّ المفكّرين الذين تشرّبوا روح **الأنوار** كانوا أكثر إعتزازًا بانتمائهم إلى الجنس البشري مِنْ انتمائهم إلى بلدهم. فقد كتب **دينيس ديدرو** إلى **دافيد هيوم** يوم 22 فيفري 1768 يقول له" عزيزي **دافيد** أنت مِن جميع الأمم وأعرف أنّك لن تطلب من إنسان مسكين مضمون تعميده حتّى تعترف به وأنا فخور بأن أكون مثلك مواطنا في مدينة العالم الكبيرة"*65.

إنّ الكونية ليست مسؤولة عن الصورة التي يمكن أن نشكّلها لأنفسنا فحسب بل هي تفتح إمكانا لمشروعية جديدة في هذا العالم الذي لم يعد فيه للخير والشّر أن يبقيا قائمين على كلمة **الرّب** ولا قائمين على الدروس المستقاة من التقاليد. فها هو **فولتير** يسأل في مؤلفه **حوارات فلسفية**: "ما الشيء الذي تَسمونه بصفة العدل والذي تَسمونه بعكس ذلك؟" ويجيب بعد ذلك: "هو عندي ما يبدو على تلك الصفة لدى جميع سكّان العالم". ويؤوّل **روسو** الموقف العادل والموقف غير العادل باعتبار الأوّل نتاج حبّ الغير والثاني نتاج الأنانيّة. يقول: " بقدر ما يكون الشيء الذي هو موضوع عنايتنا أقلّ صلة مباشرة بنا تقلّ خطورة الوقوع في شراك المصلحة الخاصة وبقدر ما نعمّم هذه المصلحة نصبح أكثر إنصافا. وليس الحب الذي فينا للنّوع البشري شيئا آخر غير حبّنا للعدالة"*66، فالتّعميم يفرز مقياس العدل ونحن نعرف كيف أنّ **كانط** سيصوغ في سياق هذه الروح مفهوم الأمر القطعي الذي يعني : العمل الطيب هو كلّ عمل يجسّم قاعدة قابلة للعولمة.

المساواة هي إذن الأساس في حقوق المواطنين وفي أخلاق البشر لكن هل لهؤلاء البشر زيادة على هذا حقوق قد تكون نابعة من مجرد صفتهم كائنات بشرية؟ هذا بالذّات ما يذهب إليه بعض الكتّاب المرتبطين بمدرسة الحق الطبيعي الحديثة الذين يبحثون عن أصل هذه الحقوق لا في نظام معيّن للكوسموس ولا في كلام الله بل في الظاهرة نفسها ظاهرة كوننا ننتمي جميعا إلى النوع نفسه وأنّ لنا الكرامة نفسها، يقول **كريستيان وُلف** (Christian Wolff) وهو واحد من بين هؤلاء الكتاب الأكثر تأثيرا بأنه يوجد حقّ عالمي هو "الحقّ الذي يتمتّع به كلّ إنسان بصفته إنسانا"*67. بديهي أنّ هذه الحقوق الطّبيعيّة ليس لها منزلة الحقوق نفسها التي نتمتّع بها باعتبارنا مواطنين لأنّه لا شيء يضمن أن نحظى بها في غياب دولة ذات جهاز عدلي سليم. فمن زاوية النظر هذه، نلاحظ أنّ هذه الحقوق العالمية هي أقرب إلى المبادئ الأخلاقية التي يحبّذها النّاس دون أن تكون لها قوّة إكراهية لكن لا شيء يمنع الدّولة من أن تأخذ على عاتقها الحقوق المسمّاة حقوق الإنسان ومن أن تدمجها ضمن دستورها. وعندئذ تكون هذه الحقوق فضلا عن الاعتراف العالمي الذي تحظى به قد اكتسبت قوة القانون داخل البلاد وخير مثال على ذلك وثيقة الإعلان عن الحقوق في **الولايات الأمريكية** منذ 1776 أو **وثيقة الإعلان عن حقوق الإنسان والمواطن في فرنسا** سنة 1789. لقد أصبحت حقوق الإنسان تتمتّع اليوم بحظوة كبيرة جدّا وأصبحت الحكومات جميعها تقريبا ترغب في الظهور مظهر المدافع عنها. لكن هذا لم يمنع هذه الحكومات – حتّى أكثرها صراحةً في المناداة بها أن

تضرب بها عرض الحائط على صعيد الممارسة إذا بدا لها أنّ الظروف تقتضي ذلك.

وهذا ما يحدث مثلا في حالة عقوبة الإعدام. ويُعتبر **باكّاريا** في مقالته تحت عنوان " **في الجرائم والعقوبات**" (Des délits et des peines) أحسن من عبّر عن فكر **الأنوار** في هذا الموضوع. فهو يرى أنّ كلّ كائن بشري، باعتباره عضوا ينتمي إلى النوع البشري وليس باعتباره مواطنا من هذا البلد أو ذاك، له الحق في الحياة، وهو حقّ ليس لأحد أن يتصرّف فيه. فأنا إذ أتنازل عن حريّتي الطّبيعية كي أتمتع بحرية (أو حماية) مدنيّة لا يعني ذلك البتة أنّي فوّضت للجماعة - لا صراحة و لا ضمنيّا- حقّا تتصرف بمقتضاه في إبقائي على قيد الحياة أو إعدامي، فما الذي يمكن أن يبرّر عندئذ هذا الشّطب الكامل للإرادة الفردية من قبل الإرادة الجماعية؟ ليست ضرورة منع المجرم من إلحاق الضّرر هي المبرّر حقيقة، بما أنّ إعدامه يقتضي أن يكون قد أُوقف قبل ذلك وأُودِع في السجن. هل المقصود بذلك التكفير عن ذنبه؟ إنّ هذه العقوبة لن يكون لها معنى إلاّ إذا كنّا نؤمن بشكل من أشكال الحياة بعد الموت. فلعلّ الشخص المُعدم يصبح بإمكانه في عالم الآخرة إدراك مدى خطورة الذنب الذي اقترفه بفضل قساوة العقوبة. أمّا إذا لم يذهب الشخص المعني بالأمر إلى ذلك العالم فسيفوته الدرس بالضرورة.

بقي تبرير آخر غالبا ما يُقدِّمُ عمّا في عقوبة الإعدام من فائدة ردعيّة للأحياء. أقصد إنزال العقوبة بالمجرم للعبرة، والحال أنّه لم تتوفّر لدينا قطّ أيّ ملاحظة تؤكّد انتظامية هذا المفعول. والبلد الغربيّ الذي

يمارس عقوبة الإعدام باستمرار هو **الولايات المتحدة**، وهو البلد نفسه الذي يحتفظ بأعلى نسبة في الجريمة. ويشكّ **باكاريا** من جهته في إمكانية حصول هذا المفعول باعتبار أنّ عقوبة الإعدام هي أبعد ما تكون عن التعارض مع القتل العَمد الذي يفترض أن تردعه، بل هي في الواقع تحاكيه، يقول " إن روح التوحّش التي تبسط يدَ المشرّع كي يُقدم على الإعدام هي نفسها التي تدفع إلى قتل أحد الوالدين أو القتل عموما "ويذهب **باكّاريا** إلى حدّ القول بأن العقوبة قد تشجّع على إتيان أفعال تحاكيها " إنّ عقوبة الإعدام مضرة بحكم ما في المثال الذي تقدّمه من قسوة". وبالفعل فإنّ كل حكومة في أوقات الحرب ترخّص بل تشجّع مواطنيها على قتل أكبر عدد ممكن من الأعداء. لكنها تفعل ذلك بالضبط لأنه لم يعد هناك أيّ مجال بعد للتفاوض من أجل الصّلح. وفيما عدا وقت الحرب يعيش مواطنو البلد في ظل القانون وتصبح محاكاة العمل العسكري بموافقة قانونية كاملة إفسادا فعليا لفكرة القانون ذاتها "يبدو لي من العبث أن تكون القوانين التي تعبّر عن الإرادة العامّة والتي تندّد بالقتل هي نفسها تقترف ذلك. فهي تأمر بالقتل العمومي كي تمنع المواطنين من القتل"*68.

ثمّة اعتداء آخر على حقوق الإنسان تمارسه الحكومات بين الفينة والأخرى ويتمثّل في التعذيب، فإذا كان لكلّ كائن بشري الحق في الحفاظ على الحرمة الكاملة لجسده وله الحق وحده في التنازل عن ذلك، كأن يُقدم طوعا على بتر البعض من أعضاء جسده أو أن ينتحر، يصبح تشريع التعذيب إذن أمرا غير معقول مثله مثل تشريع القتل لا غير. ونلاحظ أنّ الحكومات تمارس التّعذيب ليس لرغبة

سادّية بل لافتكاك معلومات تعتبرها ضرورية، فهي كما يقول **باكّاريا** " ترغب في أن "يصبح الألم مصْهرًا للحقيقة"*69 .

الواقع أنّ ثمن هذه النتيجة باهظ جدًا بما أن افتكاك هذه الاعترافات المشكوك دائما في صحّتها (الإنسان مُستعدّ للاعتراف بأي شيء من أجل إيقاف الألم) لا يُسلّط فَقط ألمًا لا يُطاق على الشخص المعذّب الذي يبقى يعاني من أثر ذلك مَدَى الحياة بل هو يقضي أيضا على نفسيّة الجلاد من الدّاخل، فيفقد بذلك معنى الانتماء إلى المجموعة البشرية على الصعيد العالمي. وفي ممارسة التعذيب من جهة أخرى رسالة إلى جميع النّاس كأنّما هي ترخيص لتجاوز حدود القانون.

لقد سبق للجيش الفرنسي أن مارس التعذيب خلال حرب الجزائر. وبصفة خاصة بداية من سنة1957 عندما أوكلت إليه مُهمّة القيام بوظائف الشرطة بحجّة أن العدو في حرب أهلية كتلك، هو عدو غير مرئي وأن اجتثاث المعلومات للتعرّف عليه كان أمرا لا مناص منه. وأضيفت إلى ما سبق حجة "الـ- قنبلة-سـ - تنفجر - خلال- الساعة - التي- تلي"[1] وهي حالة استثنائية في واقع الأمر في حين أن التعذيب كان يشمل آلاف الأشخاص وتتواصل ممارسته مدّة طويلة بعد الساعة التي يُفتَرض أنّ الاعتداء بالقنبلة تمّ خلالها. وقد كتبت **جارمان تيلليون** (Germaine Tillon) سعيا لإيقاف هذه الممارسات: إلى مطران باريس (يوم 7 ديسمبر 1957) لتقول له "خلال الستّة أشهر الماضية تعرضت العديد من الفتيات المسلمات

---

[1] هكذا في النص « La –bombe- qui –va- exploser – dans- l'heure – qui- suit »

والمسيحيات إلى التعذيب لأسباب تافهة أو دونما سبب من قبيل التعرية الكاملة للجسد وعذاب المغطس، والتعذيب بالتيار الكهربائي مع وضع أقطاب كهربائية أحيانا على الأعضاء التناسلية وربط اليدين وجعلهما معلقتين من المعصمين خلف الظهر وهي طريقة في التعذيب شبيهة بالصّلب لأنّها تؤدّي إلى الاختناق"*70.

بهذه الطريقة توفي كذلك في نوفمبر 2003 السجين العراقي **منذر الجَمدِي** (Manadel aljamadi) بعد التعذيب الذي تعرض له في سجن **أبو غريب** ببغداد من قبل أعوان الوكالة المركزية للاستخبارات الأمريكية (CIA) فبعد أن كسّروا ستّة من أضلعه وغطّوا رأسه بكيس من البلاستيك علّقوه من معصميه الموثقين خلف ظهره ولم تمض ساعة على دخوله السجن حتّى مات بفعل الخنق. والبعـــض من هـــؤلاء الذين يتعرّضون إلى التعليق فقط يحدث أن يبقوا قيد الحياة مثل **جان أماري** (Jean Amery) سجين **الغستابو** (La Gestapo) خـــلال الحرب العالمية الثانية في **بلجيكا**، وقد ترك لنا روايـــة مفصّلة عن تجربته بعنوان – **ما بعد الجريمة والعقاب** (Par delà le crime et le chatiment). ويحكي آخرون من قدامى المساجين بعد خروجهم من مركز الاعتقال **بغوانتانمو** أنهم تعرضوا للضرب ووُضعوا عراة في أقفاص وأُجبروا على ابتلاع بعض الأدوية ومشاهدة أشرطة بورنوغرافية، كما وقع تخويفهم بكلاب مشدودة عن مَقربة منهم لعلّها مجرّد استرجاع لذكريات بعيدة عن تلك الفئران التي كانت تلامس وجوه السجناء سنة 1984.

ليست في أغلب الظنّ أجهزة الأمن السرية الأمريكية هي الأجهزة الوحيدة التي تعَرّضُ سجناءها إلى التعذيب غير أنّ حكومة الولايات المتحدة أخذت موقفا استثنائيّا لمحاولتها تقنينه. فغداة تفجيرات 11 سبتمبر 2001 وعَد نائب الرئيس الأمريكي **تشيني** باستعمال كلّ الوسائل التي في حوزته لمقاومة الإرهاب. وفي مذكرة لوزارة العدل بتاريخ 1 أوت 2002 نجد عرضًا لبعض من هذه الوسائل من قبيل: جعل السجناء يختنقون دون أن يؤدّي ذلك إلى الموت، الإغراق، حرمانهم من الأدوية لمعالجة جراحهم، منعهم من النوم، صعق آذانهم بأصوات عالية جدّا، خطف أبصارهم بأنوار ساطعة. غير أن الأمر يتعلّق غالبا بنوع من التعذيب النفسي أكثر من التعذيب الجسدي لكنّه يؤدّي بالمساجين إلى حافة الجنون ويُبقي آثارًا لا تَمّحي. ثمّ إنّ الحكومة الأمريكية ترفض بشكل دائم معاملة هؤلاء الإرهابيين وفق اتّفاقيّة **جينيف** الخاصّة بسجناء الحرب. وفي ردّ فعل على هذا التصرّف تقدّم السيناتور الأمريكي **جان ماك كاين** (John Mc Cain) أحد قدماء المساجين والذي تعرّض إلى التعذيب في **فيتنام** بمشروع قانون يفرض على إدارة سجون المخابرات المركزية الأمريكية العمل بنفس القوانين المعمول بها في باقي السجون الأمريكية أي بعبارة أخرى جعل التعذيب مخالفا للقانون. وقد تعرّض هذا المشروع الذي صوّت عليه **مجلس الشيوخ** في النهاية إلى معارضة شديدة من **البيت الأبيض**. غير أنّ ممارسات التعذيب هذه تواصلت سنوات بعد العمليات الإرهابية والتدخّلات العسكرية. والمزعج حقيقة في هذا السياق ليس كون التعذيب صار مسموحا به فحسب

بل هو المطالبة بممارسته باسم المقاومة من أجل الأمن الدّاخلي للبلد ومن أجل حقوق الإنسان، هذه الحقوق نفسها التي يدُوسها التعذيب.

إنّ عقوبة الإعدام والتعذيب يمثلان إذن رفضا للكونية التي تنتسب إليها **الأنوار**. وتتمثّل عمليات تحويل وجهة **الأنوار** في نوع من اختلال التّوازن بين الكوني والمحلّي، بين السعي إلى التوحيد والتّسامح لأنّ **الأنوار** تقتضي الأمرين معا وهو ما يفترض استحالة ضبط الحدّ الفاصل بينهما مرّة واحدة إلى الأبد. فإذا ما أصبحت كلّ الوسائل مقبولة لفرض الوحدة، صارت حرية كلّ شخص مهدّدة. وإذا ما أصبحت حقوق الإنسان علامة الاهتداء الوحيدة غير القابلة للنّقاش في الفضاء العمومي وتحوّلت إلى معيار يقاس به مدى استقامة الخطابات و الأفعال نكون قد دخلنا الفضاء الذي يعتمد على مبدأ الـــ -(سياسيّا هذا مستقيم)- (politiquement correct). وممارسة النّميمة عن طريق وسائل الإعلام وهي ليست سوى نسخة ديمقراطية لسياسة مُلاحقة الساحرات في العصور الوسطى ونوع من المزايدة بالفضيلة- يفضي إلى إسكات كلّ صوت مخالف. وهذه المراهنة الأخلاقية التي تبدو على خلفية كلّ المناظرات هي في الحقيقة ضارّة بالحياة الديمقراطية لأنّها تؤدّي إلى هيمنة للخير على الحقيقة هيمنة مفرطة وتضفي بذلك مباشرة مسحَة من الكذب على كلّ ما ينتسب بصوت عال إلى الخير ومسحة من الحقيقة على كلّ ما يعارض الخطاب السائد. وعلى هذا النحو انتعشت في **فرنسا** أطروحات اليمين المتطرّف الذي يتباهى بكونه الوحيد الذي يجرؤ على " **القول**

صدقا"(le parler vrai)، في حين أنّه يثبت فقط عكس مَقولة "سياسيّا هذا مُستقيم". وبهذه الكيفيّة يكسب ما يمكن أن نسمّيه "سياسيّا هذا دنيء" (le politiquement abject) مشروعية التواجد في الفضاء المدني.

ينبغي أن لا يخلط في مجال الحقوق بين الحقوق والأخلاق، وبنفس المنطق ينبغي ألاّ يَمْثُل الذين يخالفونا الرّأي امام المحاكم. وهذا هو موقف **باكّاريا** حين يقول: "تتمثّل مهمّة القضاة في فرض الاحترام. لا احترام مشاعر النّاس بل احترام مواثيق فعلية هي تلك التي تربط بعضهم بالبعض الآخر"*71. وليس للعدالة العالمية لنفس السبب أن تطمح في أن تلعب دور الأخلاق العالمية بل من واجبها الاعتماد على المواثيق والعقود الموجودة فعلا، نظير تلك التي تربط بين البلدان الأعضاء في **الاتحاد** الأوروبي. فالنظام الذي لا يضمن أيّ قوّة تكون الأطراف المتعاقدة قد وافقت على استعمالها هو نظام يفسد فكرة الحقوق نفسها.

معنى هذا أنّه لا مبرّر لأيّ بلد أن يستعمل القوّة قصد إعادة الشرعية وحقوق الإنسان إلى نصابها في بلد مجاور باسم ما يُدْعَى أحيانا حقّ التدخّل في شؤون الغير. ذلك أنّ استعمال مصطلح "حق" في العبارة السابقة هو من أغرب الاستعمالات، فمن أين يمكن أن يتأتّى هذا الحق الذي أنسبه لنفسي كي أفضّ مشاكل غيري في حين أنّه لم يحصل أن وافق على ذلك قطّ؟ وإذا كان ثمّة فعلا نوع من التضامن يربطنا بكل سكّان المعمورة فنحن مطالبون عند الاقتضاء بواجب المساعدة لا "بحقّ" الاجتياح العسكري للبلد الذي يعاني فيه

النّاس من الظلم. فالمشكل هنا هو كون الوسيلة المستخدمة تلغي الهدف المنشود تماما مثلما هي الحال في التعذيب الممارس من قبل وكالة الاستخبارات المركزية الأمريكية ويفرض هذا الانحراف الوارد في كل وقت ضرورة رسم حدّ يفصل بوضوح بين الاقتراح والفرض، بين التأثير والإجبار، بين السّلم والحرب. ذلك أنّ العنصر الأوّل في جميع هذه الثنائيّات لا يلغي تعاطفنا مع الآخرين على خلاف العنصر الثّاني الذي يلغيها فعلا. لقد وجد **بيار بايل** أحد الرواد المباشرين **للأنوار** وهو بروتستاني فارّ من الاضطهاد الكاثوليكي، العبارات المناسبة لتحذير كلّ الذين قد يستهويهم استعمال القوّة لفرض الخير. والخير في الحالة التي يتحدّث عنها **بايل** حدّده الكاثوليك الذين كانوا يريدون إنقاذ أرواح البروتستان وجعلهم أكثر سعادة. ولإنجاز هذه المهمّة لم يتردّدوا في استعمال القوّة، فالخير في تصوّرهم له من عظم المترلة ما يبيح بعض التضحيات (في صفوف الآخرين). في الإنجيل وصية تقول:" أجبرهم على الدخول" (لوقا XIV،23) كثيرا ما تُوظّف لتبرير الاضطهاد فانظر مايقول **بايل** تعليقا عنها:" اضربوا ، اجلدوا ، اسجنوا، اقتلوا جميع أولئك الذين ترون منهم عنادا اخطفوا منهم نساءهم وأطفالهم، كلّ هذه أعمال صالحة عندما تمارس خدمة لقضيّتي أمّا في سياقات أخرى فهي تعتبر جرائم فظيعة"*[72]. في الحقيقة ليس بإمكاننا بلوغ هدف نبيل بوسائل قذرة لأنّ الغرض المنشود يتلاشى في الأثناء فبهذه الكيفية فعلا تصرّف المستعمرون الذين أقدموا على إخضاع شعوب بأكملها بحجّة جعلها تتمتّع بمبدأ المساواة وبهذه الكيفية أيضا تتصرّف

اليوم القوّات المسلّحة التي تزعم وهي تنتشر هنا أو هناك جلب الحرّية للشعوب وتعمد من أجل هذه الغاية إلى قصفها بقنابل "إنسانية ".

إنّ الكونيّة لا تبرّر استعمال القوّة خارج كلّ إطار قانوني. ولكنّ احترام كلّ إنسان لا يعني بالمقابل أنّ القيم المشتركة لا حقّ لها في الوجود. ومن الممارسات التي مهما كانت جذورها عميقة في تقاليد بلد أجنبي ما يستحقّ فعلا التّنديد، ولنا في الخفض مثال على ما نقول فكونه اعتداءًا على حقّ إنساني لا يبرّر أي تدخّل عسكري لإيقافه فضلا عن أنّ هذا التدخّل ليس الوسيلة الوحيدة المتوفّرة ونحن ننسى كم كانت ممارستنا في ماض غير بعيد مختلفة عمّا هي عليه اليوم وهي إن كانت قد تغيّرت فالسبب في ذلك لا يعود إلى احتلال أجنبي بل إلى ضرورة داخلية. ولكن مقابل هذا عندما يمارس الخفض في بلد لمنع القانون ممارسته لن يبقى هناك من مبرّر للسماح به باعتباره خصوصيّة ثقافية وهكذا الأمر أيضا بخصوص العنف المسلّط على النّساء وهي "سُنَّة" أخرى واسعة الانتشار أو بخصوص المعاملات السّيئة التي يتعرّض لها المساجين أو بخصوص انتهاكات حرية التعبير. إنّ اعتبار جميع الممارسات متساوية القيمة بالتّخفّي وراء حجّة التسامح يعني رفض وحدة النوع البشري، ويعني في نهاية الأمر الحكم على الآخرين كونهم قاصرين عن التمتّع بنفس المعاملة التي نحظى بها نحن. فالمساواة في الحقوق مسألة غير قابلة للتفاوض أصلا.

يتّسم عصر **الأنوار** بالقدرة على اكتشاف الآخرين والتعرف عليهم كما هم في غرابتهم سواء أولئك الذي عاشوا في زمن مضى أو أولئك الذين يقطنون في أماكن أخرى إذْ لم يَعُدْ يُنظَر إليهم كما

هو الأمر في العصور السّابقة باعتبارهم تجسيدا لمثالنا الأعلى أو تبشيرًا مبَكّرًا لما نحن عليه من كمال في الحاضر. بيد أن هذا الاعتراف بالتّعددية ضمن النّوع البشري لا يبقى مجديا إلاّ في صورة تخلّصه من النّسبية الرّاديكاليّة، فلا يدفعنا عندئذ إلى التخلّي عن بشريتنا المشتركة.

8

الأنوار وأوروبا

تثير رُوح **الأنوار** كما يتسنّى لنا وصفها اليوم مسألة غريبة حقّا تتمثّل في أنّنا نجد مُكوناتها حاضرة على مدى عصور متنوّعة في كلّ حضارات العالم الكُبرى، غير أنّ هذه الرُّوح لم تتمكّن من فرض نفسها إلاّ بداية من لحظة مُعيّنة هي لحظة القرن XVIII وفي مكان مخصوص هو **أوروبّا** الغربيّة فلنُعمل النظر بإيجاز في هاتين القضيتين الحقيقتين.

بداية، يتعيّن علينا الإقرار بأنّ فكر **الأنوار** ظاهرة عالمية حتّى وإن لم يتسنّ ملاحظة ذلك دائما وفي كلّ مكان. ولا يتعلّق الأمر هنا فقط بالممارسات التي يعتمدها هذا الفكر بل كذلك بنوع من الوعي النّظري الذي نجد آثاره قائمة منذ القرن III ق.م في **الهند**، وتحديدا في النّصائح الموجهة إلى الأباطرة أو في المراسيم التي يوزّعها هؤلاء. كما نجد آثاره لدى "المفكّرين الأحرار" في الإسلام خلال القرنين VIII وIX أو خلال فترة التجديد التي شهدتها الكونفشيوسية تحت حكم الصنغ (Les song) في **الصين** خلال القرنين XI وXII أو في الحركات المناهضة للرقّ في **إفريقيا** السّوداء خلال القرن XVII وبداية القرنXVIII . فلنستعرض بعجالة البعض من هذه العناصر المذهبيّة المتأتية من بقاع متنوعة جدّا [73*].

نستطيع أن نذكر ما نجده مثلا في التوصيات بالتسامح الديني عندما كان الأمر يتعلّق بأديان عديدة تمارس في نفس البلد شأن البراهمانية والبوذية في **الهند** والكونفشيوسية والبوذية في **الصين** وشأن وجود مسلمين ويهود ومسيحيين وزرادشتيّين ومانويين في **الشرق الأوسط** وكذلك شأن تواجد الإسلام والتقاليد الوثنية في إفريقيا السوداء. لقد انتبه النّاس في كلّ مكان — كما سيُردّد ذلك كثيرا في **أوروبّا** خلال القرن XVIII- أن التّسامح هو في رأي الجميع أفضل من الحرب ومن كلّ أشكال الاضطهاد. ويمكن أن نذكر مطلبا آخر مرتبطا أغلب الظنّ بالمطلب السّابق ويتعلّق باللاّئكية أي ضرورة الفصل بين السياسي واللاّهوتي، بين سلطة **الدولة** وسلطة الدين. فقد كانت هناك رغبة في أن يُساس مجتمع البشر بالاعتماد على مبادئ بشرية صرف وبالتالي أن تكون السلطة في الحياة الدنيا بين يدي **أمير** بدل أن تكون بين يدي وسطاء مع عالم الآخرة.

إلى استقلاليّة السّلطة السّياسية هذه أُضيفت استقلالية المعرفة، ومثال ذلك تلك الفكرة التي كانت سائدة في **الهند** أنّ الملك يتعيّن عليه عدم الانصياع إلى التقاليد أو التنبؤات أو أخبار النجوم بل يجب عليه أن يضع ثقته في البحث العقلاني فقط. أو مثال دفاع الطبيب العربي الشهير الرازي[1] في القرن XI عن المعرفة البشرية حصرًا المستمدّة من التجربة والتي لا يُؤطّرهَا إلاّ العقل بمفرده. ونشير في هذا السّياق إلى أنّ الاكتشافات التقنية العديدة التي ترصّع تاريخ **الصين**

[1] هو أبو بكر محمد الرازي (865م- 925) طبيب ، فيلسوف وكيميائي عربي له كتب عديدة في الطب. بقيت مراجع معتمدة إلى القرن السابع عشر. وأشهرها موسوعة " الحاوي". انتقد الرازي الفكر الديني عموما ورفض التوفيق بين الفلسفة والدين.

تشهد بدورها على وجود موقف يُسلّم بحرية البحث في المجال المعرفي. وكذا الأمر بالنسبة إلى ما أُحرز في العالم الإسلامي من تقدّم في مجالات علميّة من قبيل الرياضيات والفلك والبصريات والطّب.

ثمّة سمَة تنويريّة أخرى كانت منتشرة أيضا تتعلّق بفكرة الكونية نفسها، بما يعني المساواة في الكرامة بين جميع الكائنات البشرية، والإقرار بالأسس الكونية للأخلاق وبالتالي بوحدة النوع البشري. يقول الإمبراطور الهندي **أسوكا**(Asoka) الذي عاش خلال القرن III ق.م: "ليس ثمّة نشاط أَسْمَى من عَمل هُوَ الخَيْرُ في نظر العالم أجمع" وستصبح فكرة الكونية هذه أيضا منطلقا لمقاومة الرّق في **إفريقيا** فقد كتب أحمد بابا (Ahmed Baba) سنة 1615 مقالة في الدّفاع عن المساواة بين الأجناس رافضا إذن كلّ مشروعيّة للممارسات العبوديّة.

إنّ هذه التّمظهرات التي أجمّعها هنا بشيء من الاعتباطيّة في سياق ما نعتبره روح **الأنوار** الأوروبية، كانت تلعب دورا يقوى أو يضعف أحيانا ويدوم أو يقصر أحيانا أخرى. ففي **الهند** كانت التوصية بإعطاء الأولويّة للبحث العقلاني على حساب المعتقدات والشعوذة تخص الحاكم ولن يقع تعميمها كي تصل إلى جميع السّكان، وإذا وُجد ما كان يشهد على اقتراب حقيقي من **الأنوار** فهو يخصّ أساسا ما يُسمّى "الاستبداد المستنير". "فالمفكرون الأحرار" من المسلمين وقع قمعهم بشدّة منذ القرن X، ويبقى التقارب الأكثر دلالة مع **الأنوار** هو ذاك الذي نجده في مضمون التعليم الكونفشيوسي **بالصين** فهو تعليم يخصّ مبدئيّا عالم الطبيعة والإنسان لكونه يطرح تهذيب الشخص هدفا والتربية والعمل وسيلة لذلك. وليس من قبيل الصد[illegible]

أن يشعر الفلاسفة الأوروبيون في القرن XVIII بتعاطف خاص مع "الأنموذج"الصيني (الواقع أنّ معرفتهم بالمجتمع الصيني كانت والحق يقال معرفة تقريبية). إنّ مجمل هذه التصوّرات المتعدّدة تقوم شاهدا إذن على كونيّة أفكار **الأنوار** والتي لم تكن قطّ حكرا على **الأوروبيين** ومع ذلك ينبغي الإقرار بأنّ حركة **الأنوار** أخذت تتسارع وتتدعّم بالفعل في **أوروبّا** خلال القرن XVIII بالذات، **نعم** هنا في **أوروبّا** حيث أنجزت التوليفة الكبرى لهذا الفكر والتي انتشرت بعد ذلك في كلّ القارّات: في **أمريكا** الشمالية أوّلا ثمّ في **أوروبّا** نفسها **فأمريكا** اللاتينية **فآسيا فإفريقيا**. وليس بإمكاننا هنا التغاضي عن السؤال التّالي: لماذا في **أوروبّا** بدل منطقة أخرى **كالصين** مثلا؟ بإمكاننا دون السعي إلى البتّ في هذه المسألة العويصة (التحولات التاريخية هي ظواهر معقّدة إلى ما لا نهاية ولها أسباب عديدة بل قل متناقضة) الإشارة إلى سمة مميّزة كانت حاضرة في **أوروبّا** وغائبة خارجها وهي الاستقلاليّة السّياسية، استقلاليّة الشّعب، استقلاليّة الفرد. فهذا الفرد المستقلّ وجدَ هنا، موقعا له ضمن المجتمع نفسه لا خارجه (شأن الوضع الذي كانت عليه فئات "المتخلّين" (Les renonçants في **الهند** والمتصوّفة في الإسلام والنّساك في **الصين**. إنّ خاصيّة **الأنوار** الأوروبيّة تتمثّل في كونها هيّأت الانبثاق المتزامن للمفهومين التّاليين: فرد وديمقراطية. لكن كيف لنا أن نفسّر كون أفكار كهذه قد تمكّنت من الازدهار في **أوروبّا** تحديدا لا خارجها؟

لا يمكن للجواب هنا مرّة أخرى إلا أن يكون مُعقدا ورغم ذلك ثمّة ظاهرة بارزة للعيان لا مناص من ذكرها وهي كَوْن **أوروبّا**

واحدة ومتعدّدة في نفس الوقت، وسبق لرجال **الأنوار** أن انتبهوا جيّدا إلى هذا الأمر فقد كانت القوى الأوروبية تشكّل فيما بينها نوعا من النظام، إذ كانت تربط بينها التّجارة والسياسة على حدّ سواء وكانت لها نفس المرجعيّة على صعيد المبادئ العامّة. لقد كان هذا النّظام قائما من جهة على وحدة العلم وإمكانية التوافق على ما يُمثل تقدما في مجال المعرفة، ومن جهة أخرى على الشراكة في مثال أعلى مَدين للتعاليم المسيحية وأدبيات الحقّ الطبيعي على حدّ السواء. يقول **روسو** ملاحظا على مضض " لم يعد هناك اليوم **فرنسيّون** أو **ألمان** أو **أسبان** أو **إنجليز** رغم كل ما يقال، إنّما هناك أوروبيون فقط"[74*] وكان **الأوروبيون** في ذات الوقت متفاعلين بنفس القدر مع الاختلافات التي تفصل بين سائر البلدان وذلك لحاجة في أنفسهم وهي كونهم يستمدون فائدة من تلك الاختلافات بدليل أنّ السّفر إلى الخارج والإقامة ببلد أجنبي صارا أمرين أكثر من عاديين بل ضَروريين. واعتبر **مونتسكيو** التجوال في أوروبا ودراسة عادات شعوبها المختلفة أمرا ضروريّا قبل الانخراط في كتابة مؤلفه الضخم: **في روح القوانين** وقد فعل **بوزويل** Boswell نفس الشيء لتجويد تعلّمه، أمّا أَمير **ليني** (Ligne) **فالد** (Feld) الماريشال النمساوي وسفيرها في **روسيا** والكاتب باللغة الفرنسية فقد أحصى كيف أنه قام بأربع وثلاثين سفرة بين **بروكسل وفيينا** وأنه قضى أكثر من ثلاث سنوات من عمره على متن العربة ويستنتج قائلا: " أنا ممنون باعتباري أجنَبي حيثما حَللت : فرنسي في **النمسا** نمساوي في **فرنسا**

هنا وذاك في **روسيا**، هذه هي الوسيلة التي تسمح للمرء أن يستمتع في كل الأماكن وألاّ يكون عالة على الغير في أيّ مكان"[*75].

عندما نقيم في بلد أجنبي يمكن لهذا البلد أن يكون المكان الذي نتعلّم فيه أشياء جديدة أو المكان الذي نلجأ إليه هربا من الاضطهاد أو المكان الذي يحفزنا على تعميق بحوثنا الخاصة. فلم يكن **لافوازيي** (Lavoisier)في **فرنسا** ليكشف عن سرّ الهواء والماء لولم تشحذ عزيمته قبل ذلك الاكتشافات الموازية التي توصّل إليها **برياستلاي** (Priestley) في **انجلترا** وفي هذا السياق، لم يحصُل أن تفوّق بلد بعينه على البلدان الأخرى بدليل أنّ **بريفوست** (Prevost) **وفولتير وروسو** أقاموا في **انجلترا** مثلما أقام **هيوم وبولينقبروك** (Bolingbroke) في **فرنسا** وذهب كل من **ونكلمان** (Winckelmann) **وجوته** (Goethe) إلى **إيطاليا** وجاء **باكّاريا** إلى **فرنسا** وغادر **فولتير وموبارتويس** (Maupertus) **ولاميتري** (La Mettrie) **فرنسا** للإقامة **ببرلين** تحت حماية **فريديريكII** أمّا **ديدرو** فسيذهب إلى **روسيا** ليعمل مستشارا لدى **كاترين II**. إنّ التعددية في حدّ ذاتها مصدر منافع لا تحصى. فانظر ما يقول **فولتير** مستخلصا النتيجة من المقارنة بين **الإنجليز والفرنسيين والايطاليين** "لست أدري أيًّا من هذه الأمم الثلاث ينبغي أن تُفَضّل على غيرها لكنّي أقول. "سعيد حقّا ذاك الذي يعرف كيف يستفيد من فضائلها المختلفة"[*76]. لكن **فولتير** لا يكشف لنا عن سرّ هذه السّعادة.

لا بدّ من الإشارة إلى أنّ **أوروبّا** بالمقارنة مع مناطق أخرى من العالم تتميّز فعلا بكثرة **الدّول** الموجودة على أرضها إذا ما قارنّاها **بالصّين** التي تساويها مساحة تقريبا، فلا يمكن إلاّ أن تمتلكنا الدهشة إزاء ما بينهما من تباين: دولة واحدة من جهة تقابل اليوم أربعين دولة مستقلّة من جهة أخرى. في هذه التعدّدية بالذات التي كان يمكن اعتبارها عائقا رأى مفكرو **الأنوار** عاملا مساعدا **لأوروبّا**. وكانت المقارنة مع **الصين** بالذات تبدو لهم أكثر المقارنات جدوى يقول **هيوم**:" في **الصين** يوجد فيما يبدو رصيد هائل من **اللياقة** والعلم كان من المأمول أن يتفتّق على مدى هذه القرون العديدة عن شيء أكثر اتقانًا وأكثر اكتمالا ممّا حصل لكنّ **الصين** إمبراطورية شاسعة تتحدّث لغة واحدة ويحكمها قانون واحد ويوحّد سكّانها نمط عيش واحد"[77*] معنى هذا أنّ هناك في الأصل رصيدا إبداعيّا خلاّقا قد وقع خنقه بحكم وجود إمبراطورية واسعة جدّا وموحّدة بحيث أدّت هيمنة السّلطة والتقاليد والأفكار السائدة إلى جمود العقول. وعلى عكس المثَل القديم نلاحظ في قضية الحال أن الانقسام هو الذي يولّد القوّة! ولعلّ **هيوم** هو أوّل مفكر رأى هويّة **أوروبّا** عوض أن تتمثّل في سِمَة يشترك فيها الجميع (إرث الإمبراطورية الرومانية الدّين المسيحي) تتجسّد في تَعَدُّديتهَا بالذّات، لا تعددية الأفراد بل تعددية البلدان التي تكوّنها. يبقى علينا أن نفهم بأي عملية خيميائية(alchimique) تمّ التوصّل إلى تحويل لا أقول الطين إلى ذهب

الآن تحويل خاصيّة هي في ذاتها سلبيّة (الاختلاف) إلى خصلة إيجابية وأن نفهم كيف يمكن للتعدديّة أن تفضي إلى الوحدة.

لقد كان مفكرو القرن XVIII يريدون معرفة مَكمنَ فوائد التنوع وقد قدّموا الكثير من الأجوبة على ذلك ربما لأنهم وجدوا أنفسهم وجها لوجه أمام هذا السؤال في مجالات مختلفة. فلو بدأنا أوّلا بالإشارة إلى التعددية الأكثر إشكالية وهي تعددية الأديان للاحظنا ما يلي: إبتهج **فولتير** خلال إقامته في **لاهاي** (La Haye) بما يسود فيها من تسامح حيث كانت جميع الأديان المتعايشة تبدو مقبولة دون أن تسعى أيّة واحدة منها إلى إزاحة الأخرى. وانتبه **فولتير** مرّة أخرى بعد عشر سنوات أثناء إقامته في **انجلترا** إلى الفوائد نفسها التي تفضي إليها التعدّدية فاستنتج قائلا " لو كان في **انجلترا** دين واحد لكنّا نخشى عليها من الاستبداد ولو كان فيها ديانتان لتذابحتا ولكن بما أنّ فيها ثلاثين فذاك هو السبب في كون تلك الأديان تتعايش في سلم وسعادة "[78*]. ويمكن الكشف بسهولة عن سرّ هذا التّفضيل للتّعددية فعندما تكون الهيمنة لدين واحد يميل المتحمّسون له حتما إلى قمع الآخرين حتّى إبادهم ومن ناحية أخرى فإنّ وجود ديانتين فقط من شأنه أن يغذّي التنافس بينهما بشكل مُفرط فذكرى الحروب الدّينية -وهي حروب أهلية أدْمت **فرنسا**- مازالت حيّة في ذاكرة الناس. إنّ التعدّدية حقيقة، تظهر بداية من الرقم ثلاثة وهي تقتضي وجود هيئة خارجية أي غير دينية تضمن المحافظة على السّلم بين الطرفين، إذ من الأفضل الفصل بين السلطة الروحية والسلطة الزمنية. أمّا **منتسكيو**

أن كلّ واحدة منها ستسعى إلى تعليم أتباعها أحسن القواعد السّلوكية يقول" والحال هل ثمّة شيء أقدر من التّعددية على تنشيط هذا التعاطف".[79*] إنّ التعددية تساعد حقّا على إذكاء روح المنافسة الايجابية ومرحبًا دائما بكل طرف ذي إرادة طيّبة يلتحق بالمجموعة.

في مقالة نشرت سنة 1742 تحت عنوان **في نشأة الفنون والعلوم وتقدّمها** (De la naissance et du progrès des arts et des sciences) سأل **هيوم** عمّا يمكن أن يساعد على الازدهار الثقافي، ولاحظ أن تعددية **الدّول** التي تكوّن الفضاء الأوروبي هي فيما يبدو عنصر مساعدٌ لأنّه يتضمّن فائدة مزدوجة. فهذه البلدان ليست غريبة تماما عن بعضها البعض وهي "مرتبطة فيما بينها بعاملي التجارة والسياسة" ثمّ إن تعدّديتها في الوقت نفسه تؤدّي إلى خلق فضاء من الحرية، وقد تبيّن **هيوم** فعلا أنّها تساعد على إنماء الفكر النقدي الذي خنقته بالمقابل الوحدة. وليس مردّ ذلك فقط لكَون كلّ بلد واسع وموحّد يقتضي سلطة قوية ولكونه يجعل من قادته أناسا بعيدين جدّا عن المواطن العادي إلى درجة تجعلهم يميلون إلى تقديسهم ويتصوّروهم في مترلة تترّههم عن كلّ معاتبة، بل كذلك لأنّه في فضاء مُوحّد لا يمكن لحاكم ذي شهرة مبالغ فيها أن يصبح عرضة للنقد أبدا ويمكنه تبعا لذلك البقاء في الحكم لمدّة طويلة. وهذا المصير المشؤوم الذي يبيّنه بوضوح المثال الصيني كما كنّا نرى تبرزه كذلك الحالة المسيحية، فقد أدّت هيمنة صيغة واحدة لهذه الديانة ("الكاثوليكية") إلى "ذبول كلّ نوع من أنواع المعرفة" ونلاحظ

بالمقابل أنّه منذ **الإصلاح** وما تبعه من اعتراف بصيغ عديدة المسيحيّة حدث منعرج جديد.

لقد كان الفضاء **الأوروبي** المعاصر **لهيوم** يوفّر ميزة التعددية التي تغذّي يقظة الفكر وتجعله محترزا إزاء كلّ قول وإزاء كلّ ظاهرة تتمتّع بالشهرة. يقول **هيوم**"حيثما تكون هناك **دول** عديدة متجاورة تعمل على تنمية تبادل كبير فيما بينها للفنّ والسلع التجارية نلاحظ أن غيرتها من بعضها تثني البعض عن أن تستقبل دون جدية سُنّة غيرها في مجالي الذوق وطرق التفكير وتجعلها تُعمل النظر في كلّ أثر فنّي بعناية فائقة وبأكثر ما يمكن من الدقّة". فإن حدث مثلا أن كان الشغف بهذا الأثر الفني أو ذاك في **باريس** مجرّد شغف عرضي فالأرجح ألاّ يكون له تأثير قوي في **لندن** أو في **برلين** أو في **ميلانو**. ولو كانت الأذواق الفرنسية قد فرضت بالقوة على الناس في كامل الفضاء الأوروبي لما أقدم أحد على نقد علم **ديكارت** وفلسفته وبما أنّ الحال لم تكن هذه، فقد وُضعت المعارف الديكارتية خارج الحدود الفرنسية تحت محكّ النقد الصارم فعزلتها إثر ذلك فيزياء **نيوتن** ثمّ أصبحت فيزياء **نيوتن** هي بدورها خارج **انجلترا** في موضع امتحانات لا هوادة فيها، وهو ما سمح بتطويرها. وهكذا كان لكلّ بلد إمكان الاستفادة من بعد نظر البلد المجاور له كي يعالج البعض من ضَلاله، وإذا حدث أن توصّل أثر معين إلى فرض نفسه خارج الحدود الوطنيّة فإنّه يعتبر بالمقابل مؤشرا على رفعة نوعيّته لأنّ شهرة من هذا القبيل لا يمكن السّطو عليها دون شكّ.

ليست **أوروبا** هي أوّل من استفاد من التعدّدية الدّاخلية فقد. سبق للثقافة الإغريقية القديمة أن انتعشت بفضل التعددية. فالوضع الجغرافي للمدن الإغريقية المفصولة بعضها عن البعض بسلاسل جبليّة كان يضمن لكل واحدة منها الاستقلال. وكانت اللغة والمصالح المشتركة تساعدها في نفس الوقت على التّواصل وقد نتج عن هذا الوضع نوع من التوازن المحمود بين التعدّدية والوحدة. لقد كانت بلاد الإغريق "كوكبة من الإمارات الصغيرة". ورغم ذلك "فإنّ الصّراعات والمناظرات بين أهليها كانت تشحذ العقول والقارة التي عاش فيها **هيوم** مبنيّة على نفس هذا الأنموذج:" **أوروبّا** هي الآن صورة مكبّرة للوضع الذي كانت عليه بلاد الإغريق على نطاق صغير" .

" وتفوّقها هو نتاج لِما يعتبره البعض بمثابة العائق. "إنّ **أوروبّا** هي من بين أقسام العالَم الأربعة، القسم الأكثر تجزئة[...]هذا ما يفسّر نشأة العلوم في بلاد الإغريق ولماذا ظلّت **أوروبّا** أكثر بقاع الأرض استمرارا في استقبال تلك العلوم". *80 والأوروبيون الجديرون بشرف الانتماء إلى **هيوم** هم أولئك الذين لا يكتفون بقبول اختلاف الآخرين بل هم الذين من الغياب يستمدّون حضورا، أعني من غياب التماهي مع الآخرين يستمدون حضور الفكر النقدي المتيقّظ الذي لا يتراجع أمام أيّ مُحرّم والذي يُقدم على إعمال النّظر بحياد في كلّ التقاليد اعتمادا على أكثر الأشياء شراكة بين النّاس أي العقل. وفي هذه المسألة بالذات نلاحظ أنّ **هيوم** يلتقي مع **منتسكيو** الذي كانت

فكرته السياسية الكبرى قائمة على كون دعم الحرية (التي يعتبر الحق في النقد أحد أهم أشكالها) يقتضي أن تكون السّلط عديدة بدل أن تكون متمركزة بين أيدي الأفراد أنفسهم.

هكذا نكون أخيرا من جديد إزاء مشكل التعددية وما يمكن أن تفضي إليه من نتائج إيجابية في الفضاء السياسي باعتبار أنّ آراء المواطنين واختياراتهم التي يتكوّن منها هي بصفة عامة شديدة التنوّع والحال أنّ الجمهورية التّي توحّدُ هذه الآراء يجب عليها أن تنتهي في خاتمة المطاف إلى مخاطبة الناس بلغة واحدة. ويمكن إذن في هذا السياق النّظر في كيفية أخذ تعدّدية الأفراد في الحسبان علّنا بذلك نعرف هل بإمكانها أن توفّر لنا أنموذجا للتعايش بين الأمم.

من المعروف أنّ السّيادة الشعبية تتجسّد في إرادة جماعيّة لكن ما هي العلاقة التّي تقيمها الإرادة الجماعية مع إرادة كلّ فرد؟ جوابا على هذا السؤال يقدّم **روسو** تمييزا- لم يُفهم دائما بشكل جيّد بين إرادة الجميع والإرادة العامة. فإرادة الجميع هي المجموع الآلي للإرادات الخاصّة ومثالها الأعلى هو الإجماع التّام والحال أنّ واقعها هو أغلبية الأصوات فقط. وإذا اختلفت الآراء لم تَعدْ هذه الإرادة إرادة الجميع أو هي تعمد إلى أن تظهر كما لو أنّ جميع الآراء متفقة. ونلاحظ هنا أنّ فكرة إرادة الجميع تتضمّن بذرة المشروع الشمولي بما يعني أنّ جميع المواطنين ينبغي أن يكون لهم نفس المثل الأعلى وأنّ الآراء المخالفة – إذا ما وجدت – ستُقمع أو تُزاح. أمّا الإرادة العامّة فهي بالمعنى الروسّوي على العكس من ذلك تأخذ في الحسبان كُلَّ الاختلافات. وينبغي فهم "عموميتها" على معنى المساواة أمام القانون

فلا إزاحة لأيّ مواطن ولا مجال لاعتباره في منزلة أدنى من الا...
"كلّ نبذ صريح (لأيّ مواطن) يخِلّ بالعمومية". فبأيّ معنى ...
اعتبار الإرادة العامّة إرادة الجميع؟ إنّها تمثّل كما يعقّب **روسّو** "مجموع اختلافات" الارادات الخاصّة" "مجموع اختلافات صغيرة"*81 ونلاحظ أن **روسّو** يوظف هنا لغة الحساب التفاضلي كما بلورها **ليبنيز**[1](Leibniz)، فالإرادة العامّة ليست مجموعة هويّات بل هي تتعارض حتّى مع كلّ هويّة فرديّة لأنّها تتمثّل في البحث عن عموميّة تتضمّن الاختلافات. ويوضّح **ليبنيز** هذا الانتقال من الخاصّ إلى العام بمقارنة بين المدينة بما هي واحدة وبين الرؤية التي يحملها عنها سكّانها. يقول "نفس المدينة عندما يُنظر إليها من جهات مختلفة تبدو متعدّدة بفعل تغيّر المنظور". *82

في الواقع، لكل مواطن مصلحته الخاصة والحال أنّ المصلحة تختلف من شخص إلى آخر وإذا رفضنا إجبار النّاس على الخضوع يبقى حلّ واحد هو أن نعمل كي يصبح كلّ إنسان واع بلاموضوعيّة وجهة نظره مثل وجهة نظر أي ساكن إلى المدينة ونعمل كي يتخلّص منها (كي يتصرّف حسب عبارة **ديدرو** "في صمت الأهواء"*83 (Dans le silence des passions). فهكذا تسير الأمور في كل نظام ديمقراطي حيث يُفترض أنّ المنتخبين يعْملون على خدمة مصلحة الجميع في حين أنّهم انتخبوا بأصوات البعض فقدا

[1] فيلسوف وعالم رياضيات ألماني (1646- 1716) مخترع الالة الحاسبة ... أهم مؤلفاته الفلسفيّة (Nouveaux Essais sur l'Entendement humain)

والوصول إلى هذا الهدف ينبغي على كلّ شخص أن يضع نفسه وقتيّا في مكان جاره صاحب الرّأي المخالف لرأيه ويحاول أن يفكر كما يفكّر جاره حتّى يتمكّن بعد ذلك من تبنّي وجهة نظر تأخذ في الحسبان الاختلاف بين الشخص والآخر. ويرى **كانط** وهو يسير على نهج **روسو** في هذا الموضوع أن هذه ليست مهمّة تتجاوز طاقة البشر، فهو يقول " أن يفكر المرء كما لو كان في مكان أيّ إنسان آخر، هذا أمر في ذاته طبيعي للغاية"[*84]. وبهذه الكيفيّة سنتمكّن من دمج الاختلافات ضمن وحدة من صنف أرقى.

يتمثّل درس **الأنوار** إذن في القول أنّ التّعدّدية يمكن أن تفضي إلى وحدة جديدة وذلك بثلاث طرق على الأقل: فهي تحثّ على التسامح ضمن المنافسة، وهي تنمّي وتحمي الفكر النّقدي الحرّ وهي تساعد على التجرّد عن الذّات بما يؤدّي في مستوى أرقى إلى إندماجها مع الآخر. أنا أسأل كيف لا ننتبه إلى أن مشروع بناء الوحدة الأوروبية اليوم يمكن أن يستفيد من هذا الدّرس؟ فكي ينجح هذا المشروع لا ينبغي الاكتفاء بالاتّفاقيات الخاصّة بمعاليم الجمارك ولا بتحسين البنى البيروقراطية فقط بل لا بدّ من العمل كذلك على تبنّي نوع من الفكر الأوروبّي يحق لسكّان القارّة أن يفتخروا به. لكنّ مشكلا يفرض نفسه هنا، وهو كون ما تشترك في امتلاكه كلّ الأمم الأوروبية (العقلانية العلميّة، مبدأ الدّفاع عن دولة القانون وحقوق الإنسان) له نزعة كونية لا أوروبيّة بالتخصيص، وهذا الرّصيد المشترك هو في نفس الوقت غير كاف لتنظيم كيان سياسي

يطيب فيه العيش وينبغي أن يُستكمل بأن تضاف إليه ...
الاختيارات الثقافية الخاصة المنغرسة في تاريخ كلّ أمّة وثقافتها على حدة. ولنا في اللّغة خير شاهد على ما نقول، فكلّ مجموعة بشرية تتكلّم لغتها بَدَل أن تتكلّم لغة عالميّة ووجود لغة دُولية مثل الإنجليزية اليوم ينبغي ألاّ يلغي البتّة اللغات الخاصّة.

وعلاوة على هذا فإنّ الأمم الأوروبية خلال تاريخها الطويل شهدت مواجهات بين أكثر الإيديولوجيات تنوّعا وأدّت سيطرة كلّ عقيدة إلى ظهور عقائد أخرى عملت على مكافحتها. وقد تضمّنت التقاليد الأوروبية الظاهرة ونقيضها، الإيمان والإلحاد أيضا، الدّفاع عن المراتبيّة والمطالبة بالمساواة، التمسك بالاستمرارية والسعي إلى التغيير، العمل على توسيع الإمبراطورية ومقاومة الإمبريالية، السعي إلى الثورة بقدر المناداة بالاصلاح أو المحافظة. إنّ الشعوب الأوروبية هي في الواقع أكثر تنوّعا من أن تُختزَل في بعض العناصر المشتركة. وهي بالإضافة إلى هذا تقبّلت ما حَملته إليها المجموعات السّكانية المُهاجرة من دين وعادات ومخزون ذاكرة. إنّ " إرادة الجميع" كي نتكلّم بلغة **روسو** لا يمكن لها أن تفرض نفسها دون أن يتحمّل قسم من الأوروبيين ضغطا عنيفا من الآخرين و إلاّ أصبحت مظهرا خادعا أو قناعا للفضيلة نَسعَى إلى التزين به.

على العكس من هذا تماما فإنّ هويّة **أوروبّا** وتبعًا لذلك "إرادتها العامّة" يمكنها أن تزداد ثباتا إذا اعتمدنا على التّحاليل المنجزة خلال **عصر الأنوار**، فعوض أن ننتقي خصلة مُعيّنة ونحاول فرضها على الجميع نجعل قاعدةً للوحدة المنْزِلَة التي نوليها لاختلافاتنا و ...

الاستفادة منها وذلك بتشجيع التسامح والمنافسة، والممارسة الحرّة الفكر النقدي والتجرّد عن الذّات الذي يسمح بالحلول مكان الغير والوصول هكذا إلى مستوى من العمومية بدمج وجهة نظر هذا الطرف ووجهة نظر الطرف الآخر. ولو أردنا كتابة تاريخ مُتماثل لجميع الأوروبيين لكنّا مجبرين على شطب كلّ مصدر خلاف وتكون النتيجة عندئذ تاريخا ورِعًا يُخفي جميع من شأنه إثارة الغضب متناغما تماما مع مقتضيات الـ" سياسيّا هذا الصحيح " لكلّ فترة لكن لو سعينا بالمقابل إلى كتابة تاريخ "عام " فإنّ **الفرنسيين** لن يكتفوا بدراسة تاريخهم من وجهة نظرهم فقط بل سيأخذون بعين الاعتبار نظرة **الألمان** إلى الأحداث التاريخية نفسها أو نظرة **الإنجليز** أو **الأسبان** أو **الجزائريين** أو **الفيتناميين** وسيكتشفون عندئذ أنّ شعبهم لم يلعب دائما دورا إيجابيّا أعني دور البطل أو دور الضّحية ويتجنّبون بهذه الطريقة مغبّة السقوط في الرؤية المانويّة التي تنظر إلى الخير والشرّ مُوزّعَين أحدهما على هذه الجهة والآخر على الجهة الأخرى من خط الحدود. هذا هو على وجه الدقة الموقف الذي يمكن أن يشترك فيه الأوروبيون جميعا ويَحظونَه باعتباره تراثهم الأثمن.

إنّ القدرة على دمج الاختلافات دون القضاء عليها هي ما يميّز **أوروبّا** عن غيرها من المجموعات السياسيّة العالميّة الكبرى مثل **الهند** أو **الصين** أو **روسيا** أو **الولايات المتحدة** حيث الأفراد هم على أقصى درجة من التنوّع ولكنّهم مجبرون على الانتماء إلى أمّة واحدة. **فأوروبّا** لا تعترف بحقوق الأفراد فحسب بل كذلك بحقوق الجماعات التي تتمتّع كلّ واحدة منها بتاريخ وثقافة وسياسة مشتركة

أي **الدّول** الأعضاء في **الاتحاد**. وليس هذا التوجه الحكيم هبة من السّماء بل إنّ الأوروبيّين دفعوا ثمنا غالبا للوصول إليه **فأوروبا** قبل أن تصبح القارّة التي تجسّد التسامح والاعتراف المتبادل كانت قارة التمزّقات المؤلمة والصراعات القاتلة والحروب التي لا تنتهي. وهذه التجربة التي مازالت في ذاكرتها سواء في كتاباتها القصصية أو في أبنيتها بل حتّى في مشاهدها الطبيعية هي الضريبة التي كان لا بدّ لها أن تدفعها حتّى يتسنّى لها، بعد ذلك بقرون، أن تنعم بالسّلم.

الأنوار هي أروع إبداع **لأوروبا** ولم يكن **للأنوار** أن ترى النّور لو لا وجود هذا الفضاء الأوروبي الواحد والمتعدّد في الآن نفسه. ولكن العكس أيضا صحيح، **فالأنوار** هي التي أعطت **أوروبا** كما نراها اليوم وهذا ما يَسْمَح لنا القول دون مُبالغة: لا **أنوار** بدون **أوروبا** لكن أيضا لا **أوروبا** بدون **أنوار**.

الأنوار هي الآن في ذمّة الماضي لأنّ قرنا بعينه كان هو قرن **الأنوار** غير أنّ **الأنوار** لا يمكنها أن "تمضي" لأنّها صارت لا تشير في نهاية المطاف إلى مذهب محدّد تاريخيّا فحسب بل كذلك إلى موقف من العالم، على هذا الأساس تتواصل الإحالة على **الأنوار** حسب الحالات وحسب مقتضيات الكاتب الذي يستدعيها. فتارة يتمّ ذلك لاتهامها بكونها مصدر جميع الشرور القديمة والمعاصرة كالاستعمار والابادة العرقية وهيمنة الأنانية وتارة أخرى لدعوتها إلى المجيء قصد إنقاذنا ومساعدتنا على مكافحة عيوبنا الآن وغدا فيكون الهدف عندئذ " إشعال **الأنوار** من جديد" أو جعلها هذه المرّة تشعّ حتّى تصل إلى الثقافات التي لم نتعرّف عليها بعد. **فالأنوار** مازالت معاصرة لنا ومردّ ذلك إلى عامل مزدوج، فنحن جميعا أبناء **الأنوار** حتى عندما نهاجمها. لكنّ الأدواء التي ناضلت ضدّها روح **الأنوار** بدت في الوقت نفسه أكثر صمودا ممّا كان يتخيّل رجال القرن XVIII بل أنّ هذه الأدواء تزايدت منذ ذلك الوقت فالخصوم التقليديون والتعصّب هم أشبه برؤوس الأفعوان التي ما إن تقطع حتّى تعود من جديد، لأنها تستمدّ قوتها من طبائع مركوزة في البشر وفي مجتمعاتهم، وهي طبائع يستحيل قلعها تماما كالرغبة في الاستقلالية وفي الحوار.

إنّ البشر في حاجة إلى الأمن والتسلية بدرجة لا تقلّ عن حاجتهم إلى الحريّة والحقيقة. وهم يفضّلون الدّفاع عن أعضاء المجموعة التي ينتمون إليها على تبنّي القيم الكونية، أمّا الرغبة في

امتلاك السّلطة وما تؤدّي إليه من عنف فهي أيضا خصلة مركوزة في طبيعة النّوع البشري وليست أقل وسْمًا له من قدرته على الاستدلال العقلاني وإضافة إلى كلّ هذا ظهرت مجموعة من التيّارات المعاصرة حوّلت مكتسبات **الأنوار** عن وجهتها الحقيقية، تيارات من بين مسمياتها العلمويّة والفردانية والدعوة إلى الشطب الراديكالي للقداسة والقول بفقدان المعنى والنسبية المعمّمة...

إنّ هذه الاعتداءات على **الأنوار** قد لا تنتهي أبدًا ومن حقّنا أن نخشى ذلك. وهذا ما يجعل الحاجة أزيد إلى المحافظة على روح **الأنوار** حيّة. أمّا الحلم بوصول البشرية إلى سنّ الرّشد الذي كان من أماني كتّاب الأمس فهو فيما يبدو غير مدرج في مصير الإنسانية. فقدر هذه الإنسانية هو أن تظل تبحث عن الحقيقة عوضا عن امتلاكها. ولما سئل **كانط** عمّا إذا كان الناس قد وَلجوا بعد عصر **الأنوار**، أي عصرًا مستنيرا حقّا أجاب " كلاّ بل نحن في عصر في طريقه إلى التنوير"*85 فلعلّ النوع الذي ننتمي إليه [النوع البشري] منذور هكذا إلى شيء من هذا القبيل، أعني الكدّ ثمّ الكدّ من جديد على مدى الأيّام مع العِلم أنّ ذلك أمر لن يفرغ منه أبدًا.

شكـــــر

وجدت نفسي مدفوعا إلى كتابة ما سبق من صفحات إثر الدعوة التي وجهها إليّ مدير المكتبة الوطنية الفرنسية **جان نوال جانّناي** (Jean Noel Jeanneney) للمشاركة في تنظيم معرض عن **الأنوار** وما تعنيه بالنسبة إلينا. لم أكن أعرف أيّة مغامرة تلك التي انخرطت فيها**!** سنتان ونصف بعد ذلك وتحديدا في مارس 2006 يُفتح معرض "**أنوار!** إرث للغد" « Lumières !Un héritage pour demain » أبوابه. في أثناء ذلك الوقت تعلّمت الكثير من كلّ الأشخاص العاملين بالمكتبة الذين كان عليّ مُصَاحبتهم ومن مساعدين خارجيين ولكن تعلّمت الكثير كذلك من المائتين وخمسين لوحة التي تعود إلى القرن XVIII والتي تمثّل جزءا من المعرض: كثيرون هم الكتّاب والعلماء والرسّامون والموسيقيّون الذين مكّنوني من التعرّف بشكل أفضل على روح **الأنوار** فإليهم جميعا الشكر.

1. Calmann-Lévy, 1970, p12.
2. *Œuvres complètes*, t. III, Gallimard, 1964, p. 162,171, 189, 142 ; « Lettre sur la vertu, l'individu et la société » (1757), *Annales de la société Jean-Jacques Rousseau*, XVI (1997), p. 325.
3. *Traité des devoirs* (1725), *Œuvres complètes*, Le Seuil, 1964, p.182 ; De l'esprit des lois (1748), I,1.
4. *Législation primitive*, 1829, t. I, p .250.
5. Lettre au marquis de Stanville du 27 mai 1750 , *Œuvres complètes*, t, III, Nagel, 1955 ; *Lettre à Beaumont (*1762) Œuvres complètes,t, IV, 1969, p ;996.
6. *Esquisse*, Editions sociales, 1971, p. 255-256.
7. *De la colonisation chez les peuples modernes*, 2 vol., 1902, t.I, p.XXI, p.VII.
8. (1885), *Discours et opinions*, 7 vol., 1893- 1898, t.V, p.211.
9. *Par l'épée et par la charrue*, PUF, 1948, p.68.
10. (1846), *Œuvres complètes*,t. III, vol. 1 ,Gallimard, 1962, p 299.
11. *Discours et opinions*, op.cit., p.209.
12. *The Idea of Christian Society and Other Writings*, Londres, Faber& Faber, 1982, p.82.
13. Le Déclin du courage, Le Seuil, 1978, p. 46,55.
14. Mémoire et Identité, Flammarion, 2005, p.23, 65.
15. *Le Déclin du courage*, op.cit., p.53-54.
16. *Mémoire et Identité*, op.cit., p.64.163.
17. *De l'esprit des lois*, op.cit., p.181.
18. *Discours sur l'économie politique* (1756), *Œuvres Complètes*, t.III, p.248 ; « Eclectisme », Œuvres Complètes, Editions Assézat-Tourneux, t. XIV.
19. *Réponse à la question : qu'est-ce que les Lumières ?* (1784), *Œuvres philosophiques,* t, II, Gallimard, 1985, p.209 ; *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée ?* (1786), ibid., p 545.
20. « Fait », ibid ., t. XV ; *Cinq Mémoires sur l'instruction publique* (1791), Garnier- Flammarion, 1994, p. 257 ; *Critique de la raison pure* (1781),Aubier, 1997, p.65.
21. *De l'esprit des lois*, XI, 6.
22. *Du contrat social* (1761), *Œuvres complètes*,II,III, 1 ;II, 6.
23. T*raité de la nature humaine* (1737), 3 vol., Flammarion, 1991-1995, II , III, 3.
24. *Dialogues* (1772-1776), *Œuvres complètes*, t.I, 1959, p.813.
25. *Discours sur l'origine de l'inégalité,* p. 189.

26. *La philosophie dans le boudoir* (1795), *Œuvres complètes*, t. XXV, J.-J. Pauvert, 1968, p. 173.
27. *L'Erotisme, Minuit*, 1979, p. 187, 192,210.
28. *Cinq Mémoires*, p.85, 86,93.
29. R. Aron, *Mémoires*, Robert Laffont, 2003, p. 59.
30. *Œuvres complètes*, t. IV, p. 1072.
31. (1764), Genève, Droz, 1965, p.44.
32. *Cinq Mémoires*, op. cit., p. 93 ; cf. *Rapport sur l'instruction publique*, Edilig, 1989, p. 254.
33. *Ibid*., p. 95.
34. *Ibid*., p. 104- 105.
35. « Totalitarianism as Political Religion », in C.J Friedrich (éd), *Totalitarianism*, Cambridge, Havard UP, 1953; tr.fr. in. E. traverse (éd.), *Le Totalitarisme*, Le Seuil, 2001, p. 452.
36. *Le Monde* du 10 septembre 2002.
37. *Ni putes ni soumises*, La Découverte, 2004, p.161.
38. *Insoumise*, Robert Laffont, 2005, p.46.
39. *Cinq Mémoires*, op. cit., p. 91.
40. *Le Sceptique*, in *Essais moraux, politiques & littéraires*, Alive, 1999, p. 215.
41. Cf. *Rapport*, p.251.
42. *Cinq Mémoires*, op. cit., p. 85-87, 93-94.
43. *Ibid*., p.261.
44. *Ibid*., p.88.
45. «Supplément au voyage de Bougainville», in D. Diderot, *Œuvres philosophiques*, Garnier, 1964, p.505.
46. *La Philosophie dans le boudoir*, p. 97, 243.
47. « Vie de Trugot »(1786), *Œuvres*, t. V, 1849, p. 203.
48. *Emile* (1761), *Œuvres complètes*,t.IV, p. 601.
49. « Totalitarianism and the Lie », *in* I. Howe (éd.) 1984 *Revisited*, N.Y., Harper & Row, 1983; tr.fr. in E. Traverso (éd), *Le Totalitarisme*, Le Seuil, 2001,p.655.
50. Cité par S.p Huntington, *Who Are We* ?, Londres, The Free Press, 2004, p. 86-87.
51. *Rom*., XIII, 8; T*estament Johanis, Schriften*, 1886-1907, t. XIII, p. 15; *Mémoires*, Hachette, 1866, p. 181,205.
52. « Encyclopédie », *Œuvres complètes*, t.XIV.
53. J*ulie ou la Nouvelle Héloïse* (1761), *Œuvres complètes*, t.II, 1964, p. 536.
54. *Fondements de la métaphysique des mœurs* (1785) *Œuvres philosophiques*, t. II, p. 295.
55. A. Pope, *An Essay on Man* (1734), Londres, Methuen, 1950, Ep. IV.
56. *Lettres Philosophiques* (1734), Garnier- Flammarion, 1964, p.67.

57. *Essais*, p. 236.
58. *Emile*, p.503, 816.
59. *Pages choisies*, Editions sociales, 1974, p96, 103.
60. *La Philosophie dans le Boudoir*, op.cit., p.66.
61. *Emile*, op.cit., t.IV, p.817; « Lettre sur la vertu, l'individu et la société »,p.325.
62. *Lettres of Joshua Reynolds*, 1929, p.18 ; *Italienische Reise* (1787), *Werke*, hambourg, Chr. Wegner, 1974, t.XI, p. 386.
63. *Discours sur l'origine de l'inégalité*, p.194 ; *Le contrat social*, II, 4.
64. *De l'esprit des lois*, XV, 2 ; *Du contrat social*, I, 4 ; Condorcet (1781), *Œuvres*, t. VII, 1847, p.69.
65. *Pensées*, 10, *Œuvres complètes*, p.855 ; Correspondance, Minuit, t. VIII, 1962, p.16.
66. *L'A.B.C.* (1768), *Dialogues et anecdotes philosophiques*, Garnier, 1939, IV, p.280 ; Emile, p.547.
67. *Principe du droit de la nature et des gens* (1750), Caen, Bibliothèque de philosophie politique et juridique, 1988, §68.
68. *Des délits et des peines*, p. 46, 52.
69. Ibid., p.30.
70. *Les ennemis complémentaires*, Tirésias, 2005, p.286.
71. *Des délits et des peines*, p. 55.
72. P.Bayle, *de la tolérance. Commentaire philosophique sur ces paroles de Jésus-Christ « Contrains- les d'entrer »*, Presses Pocket, 1992.
73. *Cf. Lumières ! Un héritage pour demain*, Bibliothèque nationale de France, 2006.
74. *Considérations sur le gouvernement de Pologne; Œuvres complètes*, t.III, p. 960.
75. *Lettres écrites de Russie*, 1782, p.68.
76. *Lettres philosophiques*, p.145.
77. *Essais*, p. 166-167.
78. *Lettres philosophiques*, p.47.
79. *Lettres persanes* (1721), *Œuvres complètes*, le Seuil, lettre 85.
80. *Essais*,p.164-167.
81. *Du contrat social*, II, 2 et 3.
82. *La Monadologie* (1714), Gallimard, 1955,§ 57.
83. « Droit naturel » (1755), *Œuvres complètes*,t. XIV.
84. *Critique de la faculté de Juger* (1790), *Œuvres philosophiques*,t.II, p.1073.
85. *Réponse à la question : qu'est-ce que les Lumières ?*, *ibid.*,p.215.

Note bibliographique

La pensée des Lumières a été étudiée en détail dans plusieurs ouvrages d'histoire, dont je voudrais signaler particulièrement :

Paul Hazard, *La Pensée européenne au XVIII siècle,* Paris, Boivin, 1946, réédition Fayard, 1963.
Peter Gay, *The Enlightenment: An interpretation*, New York, A.A Knopf, 2 vol., 1967, 1969.
Histoire de la philosophie politique, sous la direction d'Alain Renaut, t.II et III, Paris, Calmann-Lévy, 1999.

J'ai profité également de mes publications précédentes sur le sujet, en particulier :*Nous et les autres .La réflexion française sur la diversité humaine*,Paris, Le Seuil, 1989 ; éd.de poche *Points-Seuil*, 1991.

Les Morales de l'histoire, Paris, Grasset, 1991 ; éd.de poche Hachette-Pluriel, 1997.
Le Jardin imparfait. La pensée humaniste en France, Paris, Grasset, 1998 ;éd.de poche Bublio-Essais, 2000.

لنفس المؤلف

DU MÊME AUTEUR

Aux Editions Robert Laffont

Marina Tsvetaeva. Vivre dans le feu, 2005
Le Nouveau Désordre mondial. Réflexions d'un Européen, 2003
Mémoire du mal, tentation du bien, 2000

Aux Editions du Seuil

L'homme dépaysé, 1996
La Vie commune, 1995
Une tragédie française, 1994
Face à l'extrême, 1991
Nous et les autres. La réflexion française sur la diversité humaine, 1989
Critique de la critique, 1984
La Conquête de l'Amérique, 1982
Mikhaïl Bakhtine. Le principe dialogique, 1981
Symbolisme et interprétation, 1978
Les Genres du discours, 1978
Théories du symbole, 1977
Poétique, 1973
Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage (avec Oswald Ducrot), 1972
Poétique de la prose, 1971
Introduction à la littérature fantastique, 1970

Aux Editions Grasset

Le jardin imparfait. La pensée humaniste en France, 1998
Les morales de l'histoire, 1991

Aux Editions Hachette
Benjamin Constant, la passion démocratique, 1997

Frêle bonheur, essai sur Rousseau, 1985

Aux Editions Adam Brio

Eloge de l'individu, 2000
Eloge du quotidien, 1993

Aux Editions Actes Sud

Germaine Tillion, une ethnologue dans le siècle (avec Christian Bromberger), 2002

Aux Editions Arléa

Les Abus de la mémoire, 1995

Aux Editions Mouton

Grammaire du « Décaméron », 1969

Aux Editions Larousse

Littérature et signification, 1967

Direction d'ouvrages

La fragilité du bien. Le Sauvetage des Juifs bulgares, Albin Michel, 1999

Guerre et paix sous l'Occupation (avec Annick Jacquet), Arléa, 1996

Mélanges sur l'oeuvres de Paul Bénichou (avec Marc Fumaroli), Gallimard ,1995

Au nom du peuple. Témoignages sur les camps communistes, Editions de l'Aube, 1992

Récits aztèques de la conquête (avec Georges Baudot), Le Seuil, 1983

L'Enseignement de la littérature (avec Serge Doubrovsky), *Plon, 1971*

Théorie de la littérature. Textes des formalistes russes, Le Seuil, 1965

الفهرس

1- المشروع..9
2- رفض وتحريف.................................29
3- استقلالية.......................................45
4- لائيكيّة...61
5- حقيقة..79
6- بشريّة..96
7- كونيّة..109
8- الأنوار وأوروبّا..............................125
شكر..144
إحالات وملاحظات.............................145
لنفس المؤلّف - Du même auteur...............................149

تودوروف يعيد الاعتبار، بروح نقدية ، لفكر الأنوار انطلاقا من أسسه ومفاهيمه ومقاصده ويبشر بإنسية جديدة مناهضة لكل دعاة "موت الإنسان" وصراع الحضارات"، إنسية تفضح دمار العولمة المتوحشة بجرأة نادرة. ويمكن تصنيف كتابه هذا بين الفلسفة السياسيّة و مواكبة الحدث.

Quel était le projet des Lumières ? Quelles idées fondamentales se trouvent à leur source ? Autonomie, humanité, universalité... Que faut-il entendre par là ? Au-delà du rejet ou de l'invocation, qu'en est-il exactement des répercussions des Lumières sur le déroulement de l'Histoire ? Quelles clefs ce mouvement nous offre-t-il pour trouver des solutions aux problèmes politiques d'aujourd'hui ? Dans l'esprit du *Nouveau désordre mondial*, Tzvetan Todorov écrit un livre de réflexion, aussi synthétique que brillant, à mi-chemin entre philosophie politique et actualité. (*Editions Robert Laffont*)

Two and a half centuries ago, a generation of men grew up with the exhilarating belief that the world could be explored and explained with man-created tools and adventurous minds over which no God had power. The spirit of Enlightenment inspired sovereigns across Europe but also established principles on which two revolutions – the American and the French – were based. In this thought-provoking essay, Todorov argues that today more than ever that spirit may inspire us. When confronted with questions about torture or globalisation, women's rights or religion, politics or freedom of speech, Todorov explores how the eighteenth century humanist thinkers can provide us with continuing inspiration for thought and action. (*Susanna Lea Associates*)

روح الأنوار

إن اهتمام تودوروف ودعوته إلى نوع من الإنسيّة الجديدة (Un nouvel humanisme) ضد دعاة "موت الإنسان" "بنيويين" و"تفكيكيين" و"ما بعد حداثيين" إلخ . . . وانحيازه المشرف إلى قضايا الشعوب المقهورة في زمن العولمة المتوحشة يجعل منه حقيقة الابن الشرعي لحركة التنوير في أكثر جوانبها إضاءة. وحسبك العودة إلى حديثه في هذا الكتاب دفاعا عن مواطن عراقي مات تحت التعذيب الأمريكي في سجن أبو غريب حتى تعود إلى ذاكرتك صورة فولتير الذي نزل إلى الشارع ليرفع الظلم عن مواطن "بسيط" يدعى كالا (Calas) اتهمه المتعصبون زورًا بقتل ابنه حتى لا يعتنق الكاثوليكية مع فارق كبير أن تودوروف يدافع في قضية الحال عن مواطن من غير بني قومه . . .

نشر هذا العمل ضمن نشاط
رابطة الناشرين المستقلّين
وحدة اللّغة العربية
Alliance des Editeurs Indépendants
Alliance des éditeurs indépendants pour une autre mondialisation
نشرا مشتركا
المنسق
دار محمد علي
تونس
دار توبقال
المغرب
الإنتشار العربي
لبنان
الشروق
الأردن
ثالة
Thala Editions
الجزائر

9 789973 331823

السعر: 6 د